Una teoría científica de la cultura

Bronislaw
MALINOWSKI

LOS GRANDES PENSADORES

Bronislaw Malinowski

Una teoría científica de la cultura





sarpe

Dirección: R.B.A. Proyectos Editoriales, S. A.

Título original: A Scientific Theory of
Culture and Other Essays.
Traducción: A. R. Cortázar.

Pedro Teixeira, 8. Madrid.
Traducción cedida por Editorial
Sudamericana, S. A.

Depósito legal: M-24.549-1984.
ISBN: 84-7291-669-3 (tomo 43.°).
ISBN: 84-7291-559-X (obra completa).
Printed in Spain - Impreso en España.
Imprime: Altamira, S. A.



Bronislaw Malinowski

Bronislaw Malinowski

1884 El 7 de abril nace Bronislaw Malinowski en Cracovia, capital, en aquella época, de la Galitzia austríaca. Su padre, que murió cuando Malinowski era todavía un niño, era uno de los eslavistas más prestigiosos de la Universidad de Cracovia, y estaba especializado en el folklore de Silesia.

1897 De constitución delicada y con problemas de salud, emprende, junto con su madre, una serie de viajes (que se prolongarán a lo largo de su adolescencia) por países del Sur de Europa.

1903 Cursa estudios de filosofía en la Universidad de Cracovia, a la sazón centro intelectual de la cultura polaca.

1908 Se doctora en filosofía. Estudios de psicología y economía en Leipzig. Malinowski, por esta época, es ya un apasionado de la antropología. La lectura de *La rama dorada,* de Frazer, le ha producido un enorme impacto.

1910 Se traslada a Gran Bretaña. Estudia antropología en la London School of Economics.

1913 En este año da a conocer su primer trabajo antropológico: *La familia entre los aborígenes australianos.*

1914 Al estallar la Primera Guerra Mundial, Malinowski, que por su condición de súbdito austríaco podía ser llamado a filas, se traslada a Nueva Guinea, en la Melanesia. Realiza allí su primer trabajo de campo entre los indígenas de Mailu.

1915 Desde Nueva Guinea se traslada a las islas Trobriand. Allí, en una aldea del distrito de Kiriwina, Malinowski emprende lo que será calificado de trabajo de campo modélico en los anales de la antropología contemporánea. Aprende la lengua de los nativos y vive con ellos, investigando todos los aspectos de su cultura, desde las bases económicas hasta los elementos mágicos, pasando por el estudio de las instituciones sociales y políticas.

1918 Malinowski da por concluida su estancia en las Trobriand (que, con intervalos, ha durado dos años desde 1915).

1919 En Gran Bretaña, Malinowski casa con Elsie Rosaline Masson. Trabaja en el material recogido en las Trobriand.

1922 Fruto de este trabajo son los *Argonautas del Pacífico occidental,* que le coloca inmediatamente entre los antropólogos de primera fila.

1926 Tras enseñar antropología en la Universidad de Londres, se traslada a Estados Unidos. Publica *El mito en la psicología primitiva* y *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje,* monografías que amplían todavía más su prestigio.

1927 Es nombrado profesor de antropología en la Universidad de Londres. Da a conocer dos nuevos trabajos antropológicos: *El padre en la psicología primitiva* y *Sexo y represión en la sociedad salvaje.* En ellos Malinowski parte de la base de que las teorías freudianas, en caso de ser incorporadas en el utillaje del antropólogo, han de ser debidamente contextuadas en cada cultura específica, de acuerdo con la estructura de sus instituciones.

1929 En este año sale a la luz la monografía titulada *La vida sexual de los salvajes del Noroeste de la Melanesia.*

1931 Escribe para la *Encyclopaedia of the Social Sciences* el artículo que titula «Cultura», el cual contiene un primer esbozo de las teorías que desarrollará más tarde.

1933 Por esta época, Malinowski centra su interés en la cultura de los países africanos. Estancia en la Universidad de Cornell, en los Estados Unidos, donde imparte un curso de antropología. Estudia las culturas americanas primitivas.

1935 Muere su mujer. Publica un nuevo texto en el área de su especialidad: *Los jardines del Coral y su magia.*

1936 Se traslada de nuevo a los Estados Unidos, donde es nombrado doctor honorario por la Universidad de Harvard. Publica los *Fundamentos de las creencias y la moral.*

1940 Tras haber estallado la Segunda Guerra Mundial, Malinowski, que se identifica plenamente con la causa polaca, instala su residencia en los Estados Unidos, donde ejerce como profesor de antropología en la Universidad de Yale. Nuevo matrimonio, esta vez con la pintora Valetta Swann.

1941 Junto con su mujer, se traslada a México. Malinowski proyecta centrarse en el estudio de las culturas indio-mexicanas, en particular por lo que hace referencia al cambio social.

1942 El 16 de mayo, Bronislaw Malinowski muere repentinamente de un ataque al corazón, en New Haven, Connecticut.

1944 Póstumamente, Valetta Swann edita *Una teoría científica de la cultura,* la más importante obra teórica de Malinowski, en la que aparece de forma sistemática su concepción funcionalista de la cultura. Valetta Swann publica, asimismo, una nueva obra del gran antropólogo: *Libertad y civilización.*

1945 Sale a la luz una nueva e importante obra póstuma, *Dinámica del cambio de la cultura,* en la que Malinowski intenta incorporar el cambio cultural en el marco de su propia teoría funcionalista.

1948 Todavía un nuevo volumen póstumo viene a ampliar la obra de Malinowski; se trata del conjunto de ensayos reunidos bajo el título de *Magia, ciencia y religión.*

1967 A los veinticinco años de la muerte de Malinowski, se publican los diarios personales que escribió en polaco durante su larga estancia en las islas Trobriand. Su título: *Un diario en el estricto sentido del término.*

Una teoría científica de la cultura

Publicada póstumamente en 1944, *Una teoría científica de la cultura* es una de las obras principales de Malinowski, dado que en ella se exponen los principios del funcionalismo antropológico, así como las posiciones metodológicas del mismo. Además, desde un punto de vista teórico, es la obra fundamental de Malinowski, por cuanto expresa, mejor que ningún otro texto, lo esencial de su pensamiento. En la presente edición acompañan a dicha obra dos ensayos: *La teoría funcionalista* y *Sir James Frazer.* El primero de ellos, escrito en 1939, es un excelente complemento de *Una teoría científica de la cultura,* pues en él se encuentran definidos conceptos tan importantes como el de función y el de institución (como unidad básica del análisis antropológico) y aparece ya articulada la teoría de las necesidades. El segundo de ellos se escribió a raíz de la muerte, en 1941, del gran antropólogo James Frazer, y es un homenaje a este autor —cuya lectura decidió al joven Malinowski a dedicarse a la antropología—, a la vez que un balance crítico de su obra.

«En la verdadera ciencia», se lee en *Una teoría científica de la cultura,* «el hecho es la relación, con tal que ésta sea realmente determinada, universal y científicamente definible». Esta idea de que el hecho es la relación constituye el punto de partida del pensamiento de Malinowski. De él se deduce que ningún aspecto cultu-

ral puede llegar a entenderse si se desgaja de los otros aspectos que constituyen una cultura. Así, por ejemplo, no es posible, para Malinowski, el estudio del sistema de parentesco de una cultura, si a la vez no se interrelaciona con las bases económicas de esta cultura, con su organización política, con sus instituciones sociales, con el entramado jurídico que la sustenta, con la religión que la cohesiona, etc. Para Malinowski, la cultura es un todo orgánico y como tal ha de ser estudiada.

Ahora bien, el estudio de este todo orgánico que es la cultura no precisa de ninguna reconstrucción histórica de los elementos que la constituyen. El origen y la difusión de tales elementos no importan, ya que para Malinowski en toda cultura no existen «reliquias», esto es, rasgos culturales que sobrevivan del pasado. Todo elemento cultural tiene una *función*, es útil y posee un significado (que el antropólogo debe desentrañar), pues de lo contrario habría dejado de existir. Lo importante es descubrir el papel que juega en relación con los restantes elementos de un sistema; cómo influye a éstos y cómo es influido por éstos. «La identidad real de una cultura», había escrito Malinowski en 1935, en su obra *Los jardines del Coral,* «parece reposar en la conexión orgánica de todas sus partes, sobre la función que tal detalle realiza en el interior de su sistema, sobre las relaciones entre el sistema, el medio y las necesidades humanas». La cultura, por tanto, únicamente puede ser estudiada como totalidad y sincrónicamente. Al mismo tiempo, y puesto que conforma una realidad única, cada cultura debe ser estudiada por sí misma, careciendo de sentido el enfoque comparativo con otras culturas.

Aunque hasta aquí se han utilizado indistintamente los términos rasgo o elemento cultural y detalle, conviene decir que para Malinowski, pese que a menudo los emplee en muchas de sus obras, la «unidad legitimante» de que parte el análisis cultural es la institución. En propiedad, es la institución la que desarrolla una o varias funciones encaminadas a la satisfacción de necesidades (tal y no otro es su sentido). Diluir la institución en unidades de análisis más pequeñas a fin de atender los elementos que la componen, es impropio sociológicamente hablando, dado que ello desvirtuaría la categoría de hecho social que toda institución tiene. Esto está directamente formulado por Malinowski en el ensayo *La teoría funcionalista:* «Ya sea que tomemos una costumbre, es decir, una forma "estandardizada" de conducta, ya una habilidad, un modo de comportamiento para la comida, el sueño, el transporte, o el juego, expresaríamos directa o simbólicamente una actitud sociológica. En todos los casos esto pertenece también a un sistema organizado de actividades. Desafiaría a cualquiera a que mencionase un objeto, una actividad, un símbolo o un tipo de organización que no estén incorporados a una u otra institución...»

Más arriba se ha dicho que la función de una institución es satisfacer una o varias necesidades. Y bien, este es el punto central de la teoría de Malinowski: la cultura es un todo funcional que está al servicio de las necesidades humanas. Cada necesidad suscita un tipo de respuesta cultural a fin de satisfacerla. Las necesidades son universales, como igualmente lo son las respuestas culturales que se dan para satisfacerlas.

La necesidad viene definida por Malinowski como

«el sistema de condiciones que se manifiestan en el organismo humano, en el marco cultural y en la relación de ambos con el ambiente físico, y que es suficiente y necesario para la supervivencia del grupo y del organismo». En *Una teoría científica de la cultura* se distinguen siete necesidades biológicas, cuya satisfacción es imprescindible para sobrevivir: el metabolismo, la reproducción, el bienestar corporal, la seguridad, el movimiento, el crecimiento y la salud. Cada una de estas necesidades básicas ha encontrado, en cualquier sociedad, una forma u otra de respuesta cultural. Necesidad y respuesta o «concomitante cultural» están inseparablemente unidos, constituyen el lado biológico y cultural de un mismo fenómeno. De este modo, al metabolismo, le corresponde el concomitante cultural del abasto o provisión de alimentos; a la reproducción le corresponde el parentesco; al bienestar corporal, el abrigo; a la seguridad, la protección; al movimiento, las actividades; al crecimiento, la ejercitación; a la salud, por último, la higiene.

Junto a estas necesidades biológicas básicas, existen otras necesidades que Malinowski considera como «derivadas». Las necesidades derivadas poseen una naturaleza cultural y son fruto de la existencia del hombre en sociedad. Así, por ejemplo, la necesidad metabólica comporta, como antes se decía, el concomitante cultural del abasto u obtención de alimentos, pero la obtención de alimentos crea, a su vez, la necesidad derivada de transmitir de generación en generación las técnicas que se utilizan para posibilitar aquella obtención.

Las necesidades derivadas son las que han dado lugar a las formas más elaboradas y complejas de la cultura,

como formas indirectas de satisfacción de las necesidades básicas. En el ejemplo anterior, a la necesidad de transmisión del conocimiento cabría añadirle otro imperativo: el de una conducta social organizada mediante unas reglas y sanciones que asegure la coherencia del grupo; y a estas normas morales cabría añadirle, todavía, la religión, que garantiza la rectitud de las mismas y respalda el sentido de duración de la propia cultura.

Malinowski agrupa las necesidades derivadas en cuatro series de «imperativos instrumentales» a los que corresponden, como en las necesidades biológicas, unas respuestas o concomitantes culturales. De este modo, el imperativo de producir, usar, mantener y reemplazar los utensilios y bienes de los consumidores halla su respuesta en el sistema económico de una cultura; a la regulación de los aspectos jurídicos y morales del comportamiento humano le es concomitante el control social que ejercen una serie de instituciones; la formación y renovación del elemento humano que integra toda institución tiene por concomitante la educación; finalmente, el imperativo de la autoridad, de los poderes y de los medios con que cuenta, tiene por respuesta la organización política.

El autor en el tiempo

Antecedentes

Cuando en 1914 Malinowski viajó por vez primera a Nueva Guinea, la antropología era aún una disciplina que fiaba su conocimiento en buena parte de los testimonios de viajeros, misioneros y comerciantes. Apenas hacía veinte años que Franz Boas había realizado su trabajo pionero entre los esquimales, y algunos menos que había comandado la expedición Jesup North Pacific, cuya misión fue estudiar las relaciones entre los aborígenes de América del Norte y del Nordeste asiático. Junto a estos antecedentes de lo que había de ser un auténtico trabajo de campo, cabe citar la participación de C. G. Seligman, A. C. Haddon y W. H. R. Rivers en la expedición científica que en 1898 partió para explorar el estrecho de Torres y Nueva Guinea. No es exagerado, por tanto, afirmar que la labor de Malinowski en las islas Trobriand fue la de establecer el modelo de investigación de una cultura primitiva en una forma que jamás se había realizado anteriormente en antropología.

Por lo que hace a los antecedentes teóricos de la obra de Malinowski, hay que mencionar en primer lugar a Frazer, el autor de *La rama dorada,* que llegaría a convertirse con el tiempo en el último gran representante de la antropología clásica inglesa. Malinowski, como ya se ha dicho, orientó definitivamente su vo-

cación y estudio hacia el campo de la antropología tras conocer la obra de Frazer.

A pesar de que Boas ya había señalado la necesidad de interpretar los hechos sociales en su conexión, y de que antropólogos como Tylor habían ensayado definiciones de la cultura como un todo complejo, la filiación más directa del pensamiento de Malinowski se encuentra en la escuela sociológica francesa. De ella el autor de *Los argonautas del Pacífico occidental* recogió, en primer lugar, la preocupación por el estudio de la sociedad tal como se presentaba contemporáneamente, así como la noción de hecho social como categoría irreductible a instancias individuales. En segundo lugar, Malinowski incorporó en su utillaje conceptual ideas como la de totalidad —que es central en la obra de Marcel Mauss— y funcionalidad —desarrollada por Emile Durkheim a partir del sociólogo británico Herbert Spencer y que viene definida como la relación de «utilidad» entre un fenómeno y las necesidades del organismo social.

A esta influencia de los sociólogos franceses, Malinowski sumó la de las teorías freudianas y, en general, la del pensamiento psicológico del período de entreguerras. Esto aclara por qué Malinowski, pese a su interés por la estructura social, se decantó igualmente, y a diferencia de Durkheim o de Radcliffe-Brown, por ejemplo, por el estudio de la personalidad primitiva.

Su época

Malinowski fue ya reconocido en su tiempo como uno de los grandes antropólogos del siglo XX; tal era, antes de la Segunda Guerra Mundial, la magnitud de las aportaciones que había efectuado en el campo de la antropología. De un

lado, había realizado un trabajo de campo revolucionario en las Trobriand al estudiar la fase de una cultura siguiéndola en todas sus ramificaciones; de otro, había creado la escuela funcionalista de antropología, aunque más que de escuela, Malinowski prefería hablar de corriente.

Del trabajo en las Trobriand pudo deducirse, entre otras muchas cosas, que la vida de los pueblos primitivos quedaba muy lejos de una existencia limitada tan sólo al puro esfuerzo de sobrevivir. El estudio del comercio *kula* realizado por Malinowski mostró que en la economía primitiva intervienen factores mágicos y de prestigio no directamente ligados al valor útil de la mercancía, lo que de por sí era una muestra de la complejidad de las culturas melanesias que participaban en aquel comercio. Del funcionalismo como corriente de pensamiento antropológico, pudo desbaratarse la idea que se tenía de la cultura como conjunto de rasgos o elementos culturales inconexos, asociados históricamente de forma arbitraria.

Influencia posterior

El hecho de que la antropología contemporánea se preocupe más por la estructura de la cultura que por los rasgos específicos de la misma, se debe en parte a Malinowski (y en parte a otro gran antropólogo contemporáneo suyo: Radcliffe-Brown). También se le debe al autor de *Una teoría científica de la cultura* el interés por la metodología que ha mostrado la antropología norteamericana, junto al menor énfasis dada por ésta al desarrollo evolutivo de una cultura. Y una deuda no menor que la antropología contemporánea tiene contraída con Malinowski se refiere a la

crítica que ha tenido que desarrollar del funcionalismo. Las polémicas que la obra de Malinowski ha suscitado han tenido la virtud de madurar muchos aspectos de esta ciencia «joven» que es la antropología.

El debate, desde la posguerra hasta nuestros días, se ha centrado en torno a si es posible el conocimiento de la cultura como un todo funcional. La crítica de antropólogos como Lévy-Strauss y R. H. Lowie se ha dirigido a los mismos fundamentos del pensamiento de Malinowski. Para el primero, por ejemplo, éste «vuelve a introducir un sistema de postulados sin valor científico»; para el segundo, la idea de totalidad cultural es «mística» y rechaza que no existan supervivencias históricas en una cultura.

Un enfoque distinto, en el marco de este àmplio debate, ha sido el adoptado por E. R. Leach. Para este antropólogo británico, la coherencia del todo se encuentra indiscutiblemente en el modelo teórico que se adopta como instrumento de análisis cultural, pero esta supuesta coherencia no existe en la realidad social («el sistema de la realidad», afirma, «está lleno de contradicciones»).

Otros antropólogos, como G. Balandier y M. Gluckman, más que discutir la idea de totalidad lo que han hecho ha sido impugnar la idea de la «falsa totalidad» que se desprende de las teorías de Malinowski, al dejar completamente de lado la consideración de la cultura como proceso sometido al cambio.

Bibliografía

De Malinowski

Ciencia y costumbre en la sociedad salvaje. Barcelona, Ariel, 1971.

La vida sexual de los salvajes del Noroeste de la Melanesia. Madrid, Javier Morata Ed., 1971.

Los argonautas del Pacífico occidental. Barcelona, Península, 1973.

Sexo y represión en la sociedad primitiva. Buenos Aires, Nueva Visión, 1974.

Magia, ciencia y religión y otros ensayos. Barcelona, Ariel, 1975.

«La cultura», en Kahn, J. S., ed., *El concepto de cultura: Textos fundamentales.* Barcelona, Anagrama, 1975.

«Confesiones de ignorancia y fracaso», en Llobera, J. R., ed., *La antropología como ciencia.* Barcelona, Anagrama, 1975.

Los jardines del Coral. Barcelona, Labor, 1977.

El cultivo de la tierra y los ritos agrícolas en las islas Trobriand. Barcelona, Labor, 1977.

Estudios de psicología primitiva. Barcelona, Paidós-Ibérica, 1981.

Sobre Malinowski

FRAZER, J. G., Prólogo a *Los argonautas del Pacífico occidental.* Barcelona, Península, 1973.

GLUCKMAN, M., «Datos etnográficos en la antropología social inglesa», en Llobera, J. R., ed., *La antropología como ciencia.* Barcelona, Anagrama, 1975.

KAPLAN, D., y MANNERS, R. A., «Antropología. Viejos temas y nuevas orientaciones», en Llobera, J. R., ed., *La antropología como ciencia.* Barcelona, Anagrama, 1975.

KUPER, A., *Antropología y antropólogos. La escuela británica: 1922-1972.* Barcelona, Anagrama, 1975.

MAIR, L., *Introducción a la antropología social.* Madrid, Alianza Editorial, 1970.

MERCIER, P., *Historia de la antropología.* Barcelona, Península, 1969.

CAPÍTULO I

LA CULTURA COMO OBJETO DE LA INVESTIGACIÓN CIENTÍFICA

La denominación "estudio del hombre" es ciertamente algo presuntuosa, por no decir descabellada, cuando se aplica a la antropología académica, tal como se nos presenta hoy. Diversas disciplinas, antiguas y recientes, venerables y nuevas, se ocupan también de investigar la naturaleza del hombre, sus obras manuales y las relaciones entre los seres humanos. Todas y cada una de ellas pueden reclamar el derecho de ser consideradas como ramas del legítimo "estudio del hombre". Las más antiguas, desde luego, son las contribuciones de la filosofía moral, de la teología, de la historia más o menos legendaria y de las interpretaciones del viejo derecho y la costumbre. Tales aportes pueden ser rastreados hasta las culturas que todavía perpetúan la edad de piedra; han florecido por cierto en las viejas civilizaciones de China y de la India, de Asia occidental y de Egipto. Economía y derecho, ciencia política y estética, lingüística, arqueología y el estudio comparado de las religiones, constituye la más reciente contribución al humanismo. Hace unos dos siglos, la psicología llamada del alma y más tarde la sociología, es decir, la investigación de las relaciones humanas, se agregaron a la lista de estudios académicos oficiales.

La antropología, como ciencia del hombre, en sentido amplio, como la más comprensiva disciplina en el humanismo, fue la última en llegar. Ella debió limitar sus alcances y su campo, su contenido y su método lo mejor que pudo. Asimiló lo que había sido dejado de lado y aun tuvo que usurpar antiguos materiales que otras ciencias conservaban. La constituyen ahora disciplinas tales como la prehistoria, el folklore, la antropología física y cultural. Éstas se aproximan peligrosamente a otros legítimos campos de ciencias sociales y naturales: psicología, historia, arqueología, sociología y anatomía.

La nueva ciencia nació bajo el signo del evolucionismo entusiasta, de los métodos antropométricos y de los reveladores descubrimientos prehistóricos. No debe asombrar que su interés originario se haya concentrado alrededor de la reconstrucción de los orígenes humanos, de la búsqueda del "eslabón perdido", investigando paralelamente en los campos prehistóricos y en los datos etnográficos. Considerando retrospectivamente las conquistas de la última centuria, podríamos ver en ellas, no sólo un conjunto de disputas e intentos de los anticuarios, que abarcaban la erudición etnográfica, mediciones y recuentos de cráneos y huesos, y una colección de datos sensacionales acerca de nuestros antepasados semi-humanos. Esta estimación, sin embargo, dejaría de lado ciertamente las mejores contribuciones de precursores en el estudio comparativo de las culturas, como Herbert Spencer y Adolf Bastian, E. B. Tylor y L. H. Morgan, Pitt-Rivers y Frederick Ratzel, W. G. Summer y R. S. Steinmetz, E. Durkheim y A. G. Keller. Estos pensadores, así como algunos de sus discípulos, han elaborado gradualmente una teoría científica de la conducta, y han trabajado por una comprensión mejor de la naturaleza, de la sociedad y de la cultura humanas.

Así, cuando trata acerca de la manera científica de encarar el "estudio del hombre", el antropólogo afronta una tarea nada fácil, que resulta de apreciable importancia.

Debe definir en qué relación recíproca se encuentran las varias ramas de la antropología. Tiene que determinar la posición que éste debe ocupar en la amplia fraternidad de los estudios humanísticos. Está forzado a reabrir también la vieja cuestión: en qué sentido el humanismo puede ser científico.

En este ensayo intentaré mostrar que el verdadero campo de reunión de todas las ramas de la antropología es el estudio científico de la cultura. Tan pronto como el antropólogo físico reconozca que "la raza es lo que la raza hace", admitirá también que las medidas, tablas clasificatorias o descripciones de índole física no tienen aplicabilidad alguna, excepto cuando podamos correlacionar el tipo físico con la facultad creadora de la cultura de una raza.

La tarea del prehistoriador y del arqueólogo es reconstruir la plena realidad viviente de una cultura extinguida con sólo el testimonio parcial de los restos materiales. Por su parte el etnólogo, que se basa en la evidencia de las actuales culturas primitivas o evolucionadas, con el objeto de reconstruir la historia humana desde el punto de vista ya de la evolución, ya de la difusión, puede basar sus argumentos sobre datos científicos seguros, sólo en el caso de que interprete realmente lo que es la cultura. Por fin, el etnógrafo no puede hacer observaciones sobre el terreno a menos que distinga qué es importante y esencial, y sea así capaz de descartar los hechos adventicios y fortuitos. Por lo tanto, el aspecto científico de todo trabajo antropológico reside en la teoría de la cultura, con referencia al método de observación de campo y al significado de la cultura como proceso y como resultado.

En segundo lugar, pienso que si la antropología puede contribuir a una perspectiva más científica de su asunto legítimo, es decir, la cultura, prestará un servicio indispensable a las otras disciplinas humanísticas. La cultura, por ser el contenido más amplio de la conducta humana, es tan importante para el psicólogo como para el investigador de

lo social, para el historiador como para el lingüista. Supongo que la lingüística del futuro, especialmente en relación con la semántica, llegará a ser el estudio del lenguaje en el contexto de la cultura. Por otra parte, la economía, en tanto es investigación acerca de la riqueza y el bienestar, como medio de cambio y producción, podrá hallar útil en el futuro no considerar al "hombre económico" completamente apartado de otros objetivos y consideraciones, sino basar sus principios y razonamientos en el sentido del hombre como realmente es, actuante en el medio complejo y pluridimensional de los intereses culturales. En verdad, muchas de las modernas tendencias en economía, llámense "institucional", "psicológica" o "histórica", no hacen sino complementar las viejas teorías puramente económicas, considerando al "hombre económico" dentro del conjunto de sus múltiples impulsos, intereses y hábitos, vale decir, tal como es, modelado por el complejo ambiente, en parte racional y en parte emotivo, de su cultura.

También el derecho tiende gradualmente a considerar la ley, no como un mundo especulativo de contenido propio, sino como uno de los varios sistemas de control social en el que los conceptos de motivación, valor, coacción moral y fuerza consuetudinaria deben ser tenidos en cuenta, además del aparato formal del código, los tribunales y los alguaciles. Así, no sólo la antropología, sino el estudio del hombre en general, comprendiendo todas las ciencias sociales, todas las nuevas disciplinas, psicológica o sociológicamente orientadas, pueden y deben cooperar en la construcción de una base científica común, que deberá ser por fuerza idéntica para los diversos estudios humanísticos.

Capítulo II

UNA DEFINICIÓN MÍNIMA DE CIENCIA PARA EL HUMANISTA

Queda ahora por explicar más específicamente por qué y de qué modo la antropología, entre todas las disciplinas sociales, puede aspirar a contribuir de manera efectiva a que sea más científico el "estudio del hombre". Desearía establecer primeramente que el enfoque científico no es desde luego el único interés o aspiración en el dominio del humanismo. Tanto los puntos de vista filosóficos o morales, como las inspiraciones estéticas, humanitarias y teológicas, o bien el deseo de conocer cómo fue el pasado (el cual provoca nuestros sentimientos de modo que no necesita ser justificado pero no puede ser contradicho), son motivaciones legítimas de las humanidades. La ciencia, sin embargo, por lo menos como instrumento, como medio para un fin, es indispensable.

Como trataré de señalar, un verdadero método científico ha sido inherente a todo trabajo histórico, al relato de todas las crónicas, a cualquier tema tratado en derecho, economía o lingüística. No existen cosas tales como la descripción completamente desprovista de teoría. Toda exposición o razonamiento debe ser expresado con palabras, es decir, por medio de conceptos, ya se trate de reconstruir escenas históricas, se lleve a cabo una investigación de

campo en tribus salvajes o en comunidades civilizadas, se analicen estadísticas o se extraigan inferencias de un monumento arqueológico o de un hallazgo prehistórico.

Cada concepto a su turno es el resultado de una teoría que declara que algunos hechos determinan el curso de los acontecimientos y otros son accesorios meramente accidentales: que las cosas ocurren como ocurren porque determinadas personas, el pueblo en general o factores materiales del ambiente las producen. La trillada distinción entre disciplinas nomotéticas e idiográficas es una artimaña filosófica que debería haber sido eliminada hace tiempo ante la simple consideración de lo que significa en el sentido de observar, reconstruir o registrar un hecho histórico.

La causa de todo el trastorno reside en el hecho de que la mayoría de los principios, generalizaciones y teorías estuvo implícita en la reconstrucción del historiador y fue naturaleza intuitiva más bien que sistemática. El historiador típico y muchos antropólogos gastan la mayor parte de su energía teorética y de sus ocios epistemológicos en refutar el concepto de ley científica en los procesos culturales, en erigir comportamientos estancos entre el humanismo y la ciencia y en proclamar que el historiador o el antropólogo pueden reconstruir el pasado gracias a una visión específica, a cierta intuición o revelación, en una palabra, que pueden confiar en la gracia de Dios más bien que en el sistema metódico de trabajo concienzudo.

Como quiera que definamos la palabra *ciencia* según cualquier sistema filosófico o epistemológico, es claro que aquélla comienza aplicando la observación previa a la predicción del futuro. En este sentido, tanto el espíritu como la realización científica deben haber existido en la conducta razonable del hombre, aun en el caso en que se embarcara en la empresa de crear, construir y desarrollar la cultura. Tomad un arte o manualidad primitiva, cualquiera de aquellas con las cuales se inició probablemente la cultura, y que, luego de haber sido desarrollada y remodelada,

permanece desde entonces como su verdadero cimiento: por ejemplo, el arte de hacer fuego, de construir herramientas de madera o de piedra; de edificar viviendas rudimentarias, de usar cuevas para vivir. ¿Qué suposiciones debemos hacer en lo que se refiere a la razonable conducta del hombre, a la incorporación permanente de esta conducta en la corriente tradicional y al apego de cada generación al saber heredado de sus mayores?

Uno de los artificios primitivos más simples y fundamentales es el de hacer fuego. En este caso, por sobre la habilidad manual del operario, encontramos una definida teoría científica incorporada a cada ejecución y al saber tradicional del grupo. Tal tradición ha debido definir de manera general y abstracta el material y forma de los dos tipos de madera usados, así como los principios del acto, el tipo del movimiento muscular, su velocidad, la captación de la chispa y el mantenimiento de la llama. La tradición se ha conservado viva, no en los libros ni en teorías físicas explícitas; pero presupone dos elementos, el teórico y el pedagógico. En primer lugar, ha sido agregada a las habilidades manuales de cada generación, las que, por medio del ejemplo y el precepto, la han ido transmitiendo a los nuevos miembros. En segundo término, si el simbolismo primitivo estaba representado por expresiones verbales, por gestos significativos o por una acción concreta, tales como instrucciones sobre dónde encontrar y cómo almacenar los materiales y producir las cosas, estos simbolismos deben haber estado en acción, como yo mismo los he visto durante mis investigaciones de campo. Podemos inferirlo así, porque el resultado final, o sea la producción del fuego, no sería nunca posible, a menos que los distingos generales acerca del material, la actividad y la coordinación se mantenga dentro de las condiciones necesarias y suficientes para lograr en la práctica una operación exitosa.

Quisiera al mismo tiempo agregar aquí que en el conocimiento primitivo interviene aun otro factor. Cuando es-

tudiamos los salvajes actuales que todavía producen fuego por fricción, que fabrican utensilios de piedra y construyen viviendas rudimentarias, podemos observar que su conducta racional, su fidelidad a los principios teóricos, de acuerdo con los cuales trabajan, y su agudeza técnica, son determinados por el deliberado fin que su actividad persigue. Este fin es un valor en su cultura. Es algo que aprecian porque satisface uno de sus vitales requerimientos.

Es un requisito de su existencia misma. Este sentido del valor impregna todo y pronto llega a estar permanentemente asociado, tanto a la habilidad manual como al conocimiento teórico. La actitud científica está incorporada a toda tecnología primitiva y también a las empresas económicas y a la organización social; es aquella confianza en el pasado con miras a la actuación futura y constituye un factor integral que debemos suponer ha estado actuando desde los comienzos mismos de la humanidad, desde que las especies iniciaron su evolución como *homo faber, homo sapiens* y *homo politicus*. Si llega a extinguirse la actitud científica y la valoración de ella, aun por sólo una generación, en una comunidad primitiva, ésta retrogradaría a un estado animal o, más probablemente, se extinguiría.

Por lo tanto, el hombre primitivo, de acuerdo con su actitud científica, debe aislar los elementos pertinentes del conjunto de los proporcionados por el medio, de las casuales adaptaciones y de sus experiencias, e incorporarlos en sistemas de relaciones y factores determinantes. El motivo o impulso final en todo esto es principalmente la supervivencia biológica. La llama era necesaria para calentarse y cocinar, para seguridad e iluminación. Algunos utensilios, las construcciones y tallados de madera, los tejidos de junco, las embarcaciones, han debido también ser producidos a fin de que el hombre viva. Todas estas provechosas actividades tecnológicas estuvieron basadas en una teoría en la cual fueron aislados los factores decisivos, en la que se apreció el valor de la penetración teórica y en la que la pre-

visión del resultado se basó en experiencias anteriores cuidadosamente formuladas.

El punto principal que trato de establecer aquí, no es tanto que el hombre primitivo tiene su ciencia, sino más bien que, en primer término, la actitud científica es tan antigua como la cultura, y luego, que la definición mínima de ciencia se deriva de cualquier actividad práctica.

Si confrontáramos estas conclusiones sobre la naturaleza de la ciencia, extraídas de nuestros análisis de los descubrimientos, invenciones y teorías del hombre primitivo, con el progreso de la física moderna desde Copérnico, Galileo, Newton o Faraday, hallaríamos los mismos factores diferenciales que distinguen la forma científica de los otros modos de pensamiento y conducta humanos. En todos los casos comprobados, en primer término, que han sido aislados los factores efectivos y pertinentes en un proceso dado. La vigencia y aplicabilidad de estos factores se descubren por la observación o el experimento que establecen su repetición constante. La continua verificación empírica, así como el fundamento original de la teoría y la experiencia científicas, participan evidentemente de la naturaleza misma de la ciencia. Una teoría que fracasa debe ser corregida descubriendo por qué ha fallado. Por consiguiente, es indispensable una fertilización recíproca incesante entre la experiencia y los principios. La ciencia comienza realmente cuando los principios generales han sido erigidos en testimonios de los hechos y cuando los problemas prácticos y las relaciones teóricas de los factores pertinentes son aplicados para manejar la realidad de las acciones humanas. La definición mínima de ciencia, por lo tanto, implica invariablemente la existencia de leyes generales, pero también la posterior y no menos importante verificación del discurso académico por la aplicación práctica.

Es en este punto donde los reclamos de la antropología deben ser satisfechos. Esta disciplina, por varias razones, ha debido convergir sobre el asunto central del más amplio

tema de las investigaciones humanísticas, es decir, la cultura. Además, la antropología, especialmente en su moderno desarrollo, cuenta en su haber el hecho de que la mayoría de sus adeptos han practicado el trabajo de campo o sea el tipo empírico de investigación. La antropología debe ser quizá la primera de todas las ciencias sociales en establecer su laboratorio junto a su gabinete teórico. El etnólogo estudia las realidades de la cultura bajo la mayor variedad de condiciones, ambientes, raciales y psicológicas.

Debemos ser, al mismo tiempo, diestros en el arte de la observación, en él trabajo etnológico de campo y expertos en la teoría de la cultura. En la investigación sobre el terreno y en el análisis cultural comparativo se aprende que ninguno de estos dos empeños tiene valor alguno a menos que se lleven a cabo conjuntamente. Observar significa seleccionar, clasificar, aislar sobre la base de la teoría. Construir una teoría significa resumir la aplicabilidad de la observación pasada y anticipar la confirmación o la refutación empírica de los problemas teóricos planteados.

Así, desde el punto de vista de los estudios históricos, el antropólogo ha actuado simultáneamente como su propio cronista y como manipulador de las fuentes que él mismo produce. Según el criterio de la sociología moderna, el etnólogo, gracias a su tarea mucho más simple, puede considerar las culturas como un todo y observarlas integralmente a través del contacto personal. De este modo, ha proporcionado muchas de las sugestiones hacia las tendencias realmente científicas en la sociología moderna; y hacia el análisis de los fenómenos culturales de nuestros días y la observación directa, con preferencia a las cómodas revelaciones intuitivas y apodícticas. En el campo del derecho, la economía, la política o la teoría de la religión, el antropólogo despliega la más amplia evidencia intuitiva para la comparación y la discriminación.

Por eso no es fútil, estéril ni presuntuoso, como podría parecer, el discutir la manera científica de encarar el estudio

del hombre como la contribución real de la moderna y futura antropología al humanismo en su conjunto. Necesitamos una teoría de la cultura, de sus procesos y resultados, de su determinismo específico, de sus relaciones con los hechos básicos de la psicología y de los fenómenos orgánicos del cuerpo humano, y de la dependencia de la sociedad con respecto a su ambiente. Esta teoría no es, en modo alguno, monopolio del antropólogo.

Tiene, sin embargo, una especial contribución que hacer, y esto puede provocar los esfuerzos correspondientes de parte de los historiadores, sociólogos y psicólogos empíricamente dotados, así como de los investigadores de un tipo específico de actividades, ya sean legales, ya económicas o educativas.

Este examen algo pedante de la participación científica en los estudios sociales no necesita apología. No cabe duda que en la crisis presente de nuestra civilización hemos alcanzado alturas vertiginosas en las ciencias mecánicas y químicas, puras y aplicadas, en la teoría de la materia y en la ingeniería mecánica. Pero no tenemos fe ni respeto por las conclusiones de los estudios humanísticos, ni por la validez de las teorías sociales. Mucho necesitamos hoy contrabalancear la influencia hipertrofiada de la ciencia natural y sus aplicaciones, por una parte, y, por otra, el atraso de la ciencia sociológica y la impotencia constante de la ingeniería social. La fácil petulancia de muchos humanistas e historiadores en cuanto concierne a la naturaleza científica de sus estudios, no es sólo epistemológicamente despreciable, sino en cierto modo inmoral, en el sentido pragmático. La historia y la sociología, tanto como la economía y el derecho, deben apoyar sus fundamentos —cuidadosa, consciente y deliberadamente— sobre la roca del método científico. La ciencia social debe también profundizar en el poder del espíritu empleado para controlar el poder mecánico. El humanismo no dejará nunca de tener sus elementos artísticos, afectivos y morales. Pero la verdadera esen-

cia de los principios éticos reclama su evidencia y ésta puede obtenerse sólo si el principio es tan verdadero con respecto a los hechos como indispensables para el sentimiento.

Otra razón por la cual hemos tratado tan explícitamente la definición mínima de ciencia, es que, en un campo de investigación enteramente nuevo, como la cultura, uno de los procedimientos más peligrosos es tomar de prestado los métodos de una de las más antiguas y mejor afianzadas disciplinas.

Las comparaciones organicistas y las metáforas de inspiración mecánica, la creencia de que contar y medir definen la línea de distinción entre la ciencia y la tarea inútil — todo esto y muchos otros pretextos para pedir prestados elementos a otras disciplinas e inclinarse a ellas, han hecho más daño que bien a la sociología. Nuestra definición mínima presupone que la primera tarea de cada ciencia es reconocer su legítimo contenido. Debe tender hacia métodos de verdadera identificación o al aislamiento de los factores determinantes del proceso. Esto significa nada menos que el establecimiento de leyes generales y de conceptos que tales leyes incorporan. Lo cual implica, por lo tanto, que todo principio teórico debe ser trasladable a un método de observación y, además, que en la observación se siguen cuidadosamente las líneas del análisis conceptual. Por fin, en todo esto la sugerencia derivada de los problemas prácticos, que pertenecen legítimamente a la antropología (tales como policía colonial, labor de los misioneros, dificultades de los contactos de cultura y transculturación), es un constante correctivo de las teorías generales.

Capítulo III

CONCEPTOS Y MÉTODOS DE LA ANTROPOLOGÍA

Una historia de la antropología, aun siendo breve, estaría fuera de lugar en este ensayo. Una competente y comprensiva exposición de todas las curiosidades, investigaciones y teorías acerca de los pueblos exóticos y culturas remotas, no ha sido escrita todavía.[1] No hay duda de que, para tal historia, se encontrarían fuentes de inspiración no sólo científicas, sino también sensacionales, en los escritos de Herodoto y de Tácito, en los relatos de Marco Polo, de los viajeros españoles y portugueses y, más tarde, en los descubridores y misioneros de los siglos XVII y XVIII. La influencia de esta ampliación del horizonte humanístico sobre algunos enciclopedistas franceses, merece especial mención.

Las descripciones de Bougainville y de algunos de los jesuitas franceses influyeron en la teoría del "hombre natural" (Noble Savage) e inspiraron a Rousseau y a Montesquieu, en cuyos escritos hallamos ya dos fuentes de carácter antropológico: el considerar la vida primitiva como un modelo para el hombre civilizado, y la crítica de la civilización

1. *La historia de la antropología* (Londres, 1934), de A. C. Haddon, es breve, pero con mucho la mejor. *Un siglo de antropología* (Londres, 1935), de T. K. Penniman, es más completa, pero algo insulsa. *La historia de la teoría etnológica* (Nueva York, 1938), de R. H. Lowie, es entretenida, coloquial, manifiestamente partidaria y no siempre exacta.

al trazar su paralelismo con el estado salvaje. Encontramos también allí la aspiración científica a comprender la cultura como una unidad, a través de la comparación de sus variedades. Montesquieu y Oliver Goldsmith fueron quizá los primeros que intentaron una comprensión crítica más profunda de la cultura circundante relacionándola con civilizaciones exóticas.

La antropología moderna se inicia con la concepción evolucionista. En este sentido fue en gran medida inspirada por el éxito de las interpretaciones darwinianas del desarrollo biológico, por el deseo de establecer fecundas relaciones entre hallazgos prehistóricos y datos etnográficos. El evolucionismo está hoy ya fuera de moda. No obstante, sus principales conclusiones son todavía, no sólo válidas, sino indispensables, tanto para el investigador de campo como para el teórico. El concepto de los orígenes pudo haber sido interpretado de manera menos imaginativa y más científica, pero nuestro interés en seguir el rastro de cualquier manifestación de la vida humana hasta sus formas más simples, sigue tan legítimo e indispensable para la plena comprensión de la cultura como lo era en los tiempos de Boucher de Perthes y J. C. Prichard. Creo que finalmente aceptaremos la interpretación de que los "orígenes" no son sino la naturaleza esencial de una institución como el matrimonio o la familia, la nación o el estado, la congregación religiosa o la organización de la brujería.

El concepto de "etapa" permanece tan válido como el de los "orígenes". Deberíamos, sin embargo, hacer un esquema evolucionista de los sucesivos estratos del desenvolvimiento, ya sea de modo muy general, ya válido solamente para ciertas regiones y bajo condiciones determinadas. A pesar de todo, el principio general del análisis evolucionista sigue en pie. En definitiva, ciertas formas preceden a otras; organizaciones tecnológicas como las implícitas en las expresiones "Edad de piedra", "de bronce" o "de hierro"; los distintos niveles del clan o de la gens; los grupos numé-

ricamente pequeños y poco dispersos en contraposición con las instalaciones urbanas o semiurbanas, deben ser encarados desde el punto de vista evolucionista en toda correcta descripción de una especial cultura, así como en cualquier tentativa teórica de comparación o relevamiento.

El evolucionismo ha sufrido un eclipse temporario debido al ataque de los difusionistas extremos o las llamadas escuelas "historicistas".

Para una visión clara y equilibrada del problema remitiría al lector al artículo correspondiente de la *Encyclopaedia of social sciences,* escrito por A. A. Doldenweiser. El evolucionismo es ahora el credo antropológico plenamente aceptado en la Unión Soviética, forma en la cual, desde luego, deja de ser científica, y ha sido revivido en los Estados Unidos, en forma racional, por algunos jóvenes investigadores, especialmente A. Lesser y L. White.

La otra tendencia dominante en la antigua antropología pone énfasis en la difusión, es decir, en el proceso en virtud del cual una cultura adopta, o toma en préstamo de otra, diversos recursos, utensilios, instituciones o creencias. La difusión como proceso cultural es tan verdadera e inatacable como la evolución. Parece cierto que no puede hacerse distinción alguna entre ambas. Los partidarios de una escuela, sin embargo, a despecho de su actitud algo intransigente y hostil hacia la otra, han enfocado el problema del desarrollo cultural desde diferentes ángulos y han contribuido a su esclarecimiento independientemente. El verdadero mérito de la escuela difusionista consiste en su mayor concreción, en su sentido histórico más profundo y sobre todo en su consideración de las influencias ambientes y geográficas. Si tomamos las obras de Ritter o de Ratzel, quienes probablemente podrían ser considerados como precursores de este movimiento, encontramos que la enmienda al más antiguo evolucionismo consiste en considerar los procesos históricos del contexto mundial. El punto de vista antropogeográfico implica, por una parte, la consideración

de cada cultura dentro de su ambiente natural. Pero, como método, exige también el planteamiento de los problemas culturales con referencia a un mapa de la distribución de las culturas, teniendo en cuenta sus partes componentes. En la medida en que una ciencia gana terreno cuando se desplaza dentro de otro sistema de determinantes, este movimiento ha prestado grandes servicios a la antropología.

La división entre evolucionismo y difusionismo (y cada uno de ellos, desde luego, contiene un cierto número de escuelas parciales y opiniones divergentes), se presenta todavía como la línea divisoria principal en cuanto al método y al aparato conceptual. A estas dos se agrega a veces en la actualidad la escuela funcionalista, de la cual el autor es considerado con frecuencia como principal responsable. En realidad, sin embargo, y bajo la lupa de un examen más detenido, hallaríamos mayor diversidad de tendencias, teorías y métodos, cada uno de los cuales se caracteriza por alguna nueva concepción de lo que es el verdadero principio interpretativo; cada uno tiene un enfoque particular, a través del cual espera alcanzar la comprensión de un proceso o producto cultural; cada uno va al terreno con una serie algo diferente de casilleros en los cuales recoge y distribuye los testimonios de la realidad. Existe, así, el método comparativo, según el cual el investigador se interesa principalmente en documentar numerosos intercambios culturales, como vemos en *La rama dorada,* de Frazer, o en *La cultura primitiva,* de Tylor, o en los volúmenes de Westermarck sobre el matrimonio y la castidad. En estas obras los autores se interesan fundamentalmente en dejar al descubierto la naturaleza esencial de la creencia animística, o del rito mágico, o de una fase en la cultura humana o en un tipo de organización. Evidentemente este amplio enfoque presupone una definición realmente científica de las realidades comparadas. A menos que registremos en nuestros inventarios exhaustivos fenómenos concretamente comparables, y no seamos nunca engañados por similitudes superfi-

ciales o analogías ficticias, una gran parte de la tarea puede conducir a conclusiones incorrectas. Pero séanos permitido recordar que el método comparativo debe seguir siendo la base de cualquier generalización.

Otra concepción epistemológica, usada a veces en forma exclusiva, a veces totalmente desechada, es la interpretación psicológica de la costumbre, la creencia o la idea. Así, la "definición mínima" de la religión, de Tylor, y su concepto del animismo como esencia de la fe y la filosofía primitivas, son principalmente psicológicos. Una multitud de escritores, como Wundt y Crawley, Westermarck y Lang, Frazer y Freud, han encarado los problemas fundamentales, como el de los orígenes de la magia y la religión, de las costumbres morales y del totemismo, del tabú y del maná, preconizando exclusivamente soluciones psicológicas. A veces el autor pensador no hace sino re-pensar, en términos de una individual y cómoda filosofía, qué pudo o debió haber pensado o sentido el hombre primitivo bajo ciertas condiciones, y cómo ha cristalizado una costumbre, creencia o práctica derivándose de aquella idea o sentimiento. Un gran investigador escocés, W. Robertson Smith, fue tal vez el primero en insistir claramente sobre el contenido sociológico de todo estudio que se refiera, no meramente a la organización de los grupos, sino también a la creencia, al rito o al mito. Fue seguido por el principal sociólogo y antropólogo francés, Émile Durkheim, quien desarrolló uno de los más completos e inspirados sistemas de sociología. No obstante, éste fue echado a perder por ciertos preconceptos metafísicos y, sobre todo, por el completo rechazo, no sólo de las especulaciones psicológicas introspectivas, sino también de toda referencia a las bases biológicas de la conducta humana. En muchos sentidos, sin embargo, Durkheim puede ser considerado como representante de una de las más serias tendencias de la antropología moderna, que aspiran, sobre todo, a la plena comprensión científica de la cultura como fenómeno específico.

Una o dos corrientes o direcciones determinadas deben aun mencionarse. Los vocablos "historia" e "histórico" han sido usados en este ensayo. Empleo estos términos para describir cualquier proceso o desarrollo general que pueda ser reconstruido de manera más o menos satisfactoria o que deba ser presupuesto como hipótesis de trabajo.

Sin embargo, con el objeto de trazar un proceso histórico realmente significativo en cuanto a la explicación y al análisis, es necesario sobre todo probar que, a lo largo del tiempo, estamos coordinando y vinculando fenómenos que son estrictamente comparables. Si fuera posible rastrear los cambios en la historia de las instituciones domésticas dentro de la misma cultura europea, en el período de unos quinientos años; si fuera posible, por otra parte, mostrar en cada etapa cómo estos cambios han ocurrido y cómo fueron determinados, podríamos indudablemente decir que nos hemos colocado en la posición de una historia científicamente explicativa. Aun dentro del campo de la historia escrita, son muy escasos los datos que nos permiten revivir el pasado en forma verdaderamente científica, y cuando mucho permiten reconstrucciones parciales tan inteligentes y esclarecedoras como las encontramos en las obras de Taine, Lamprecht o Max Weber. Aquí también, como en nuestra crítica a los métodos comparativistas o difusionistas, el valor de los resultados depende de la definición realmente científica de la institución que persigamos en nuestra búsqueda. En lenguaje antropológico, los términos "historia" e "histórico" no han sido nunca, en la medida en que yo puedo apreciar, satisfactoriamente definidos.

Una o dos contribuciones a la antropología teórica han nacido en el polvo de museos etnográficos. Los resultados han sido, en su conjunto, más bien perniciosos. Los objetos materiales, como veremos, juegan un papel muy específico en la cultura. Tomar un utensilio como modelo de un elemento cultural es extremadamente peligroso. Las principales críticas que podemos hacer a la *Kulturkreislehre* están

dirigidas a la falacia de considerar la forma física de un utensilio como principal o exclusivo índice de identificación cultural. El difusionismo, principalmente a través de la influencia de ciertos topos de museo como Graebner y Ankermann, ha sido vinculado con las sugerencias de mal elegidos y mal definidos objetos, amontonados en las vitrinas y sótanos de un viejo edificio.

Desde que, sin embargo, la base del difusionismo debe ser una identificación correcta de las realidades culturales señaladas en el mapa, las falsas identificaciones derivadas de los famosos criterios de forma y cantidad han producido gran estrago en el correcto desarrollo de esta tendencia, aceptable, por otra parte, en sí misma.

Algo análogo a la sugestión derivada de los objetos muertos coleccionados en un museo, fue el impulso que nació de la arqueología y la prehistoria. En este caso, sin embargo, el planteamiento del problema en su conjunto (su relación con la estratificación geológica; el hecho de que los rastros materiales no se reducen sólo a los artefactos, sino que contienen restos de seres humanos, relacionados con la vida o con la muerte y también huellas de actividades vitales), todo esto ha hecho que se acrecentara la estimulante influencia de la arqueología en el sentido de convergir hacia el verdadero problema científico. Esto gira evidentemente alrededor de los principios sobre los que puede el arqueólogo reconstruir las totalidades culturales partiendo de restos o indicios fragmentarios. Indudablemente el método de trazar paralelos entre los objetos etnográficos y los hallazgos prehistóricos fue inspirador y fructífero, especialmente en la medida en que tanto el etnógrafo como el arqueólogo están interesados en aquellas leyes de los procesos y productos culturales que nos permiten relacionar un utensilio con una técnica, una técnica con un propósito económico tendente a la satisfacción de una necesidad vital del hombre o del grupo humano. La arqueología norteamericana, especialmente la de la región sudoeste, que estudia restos

intrínsecamente relacionados con culturas existentes todavía, tuvo un campo más fructífero e hizo muy buen uso de él en el brillante trabajo de Bandelier y, más recientemente, de Gladwin y Haury.

No hace mucho la escuela psicoanalítica aportó al estudio del hombre un punto de vista específico, quizá unilateral, pero importante. El antropólogo es aun más cauteloso respecto de los conceptos de "lo inconsciente", "la líbido", "el complejo de la castración" o el motivo del "retorno a la matriz". La contribución efectiva del psiconálisis es su insistencia sobre la formación de actitudes mentales, vale decir, también sociológicas, durante la primera infancia; en el seno de la institución doméstica; resultantes de influencias culturales como la educación, el ejercicio de la autoridad paterna y ciertas tendencias primarias relacionadas con el sexo, la nutrición y la defecación. En verdad, Sigmund Freud obtuvo cierto éxito al destruir algunos de nuestros tabúes occidentales respecto de diversas "indecencias"; así, quien maneje la jerga psicoanalítica, puede ahora tratar de cualquier asunto relacionado con las partes inferiores del cuerpo humano, que antiguamente estuvieron excluidas, no sólo de la tertulia de la sala, sino también del aula académica. Muy recientemente se ha desarrollado en la rama norteamericana de la fraternidad psiconalítica un énfasis, por no decir un super-énfasis, por las influencias culturales, que promete una fructífera colaboración entre la antropología y el estudio de lo inconsciente.[1] Mi convicción sobre su fecundidad se basa en el hecho de que los psicoanalistas están constreñidos a considerar los impulsos orgánicos como determinantes de la cultura, posición que he compartido desde los comienzos de mi trabajo en antropología y que he expuesto en mi artículo "Cultura" de la *Encyclopaedia of the social sciences*. Por otra parte, el psicoanálisis no podrá nunca hacer caso omiso de la

1. Cf. el reciente libro de A. Kardiner y R. Linton, *The individual and his society* (Nueva York, 1939)

relación orgánica de los elementos culturales incorporados en los grupos sociales. Este tipo de psicología se vincula con factores tales como el de autoridad o de uso de la fuerza, la transformación de los deseos orgánicos en valores y el estudio de las normas como agentes represivos. Todo esto ha llevado ya a muchos discípulos de Freud hacia un análisis institucional más o menos sistemático en el que incluyen los procesos mentales.

La aprobación del psicoanálisis no disminuye en modo alguno la gran importancia que el conductismo promete adquirir como psicología básica para el estudio de los procesos sociales y culturales. Entiendo por conductismo los más recientes desarrollos de la psicología del estímulo y la reacción, tal como ha sido elaborada por el Profesor C. Hull, de Yale, y Thorndike, de Columbia, o H. S. Liddell, de Cornell. El valor del conductismo se debe, en primer lugar, al hecho de que sus métodos son idénticos, en cuanto a sus limitaciones y ventajas, a los de la investigación antropológica de campo. Tratando con gentes de una distinta cultura, es siempre peligroso dejarse influir por la empatía, que conduce habitualmente a conjeturar lo que otra persona debería haber pensado o sentido. El principio fundamental del investigador de campo, tanto como el de conductista, es que las ideas, emociones y conatos no llevan perennemente una existencia críptica, escondida en las inexplorables honduras, conscientes o inconscientes, del espíritu. Toda psicología seria, vale decir, experimental, sólo puede trabajar con obsevaciones de una conducta exteriorizada, aunque pueda ser útil relacionarlas con las interpretaciones introspectivas.

El problema de si admitimos o no que existen la "conciencia", las "realidades espirituales", los "pensamientos", "ideas", "creencias" y "valores" como realidades subjetivas en el espíritu de los demás, es esencialmente metafísico. No veo razón para que no sean usadas tales expresiones, que se refieren directamente a mi propia existencia, teniendo en

cuenta que en cada caso son perfectamente definidas a través de la conducta exteriorizada, susceptible de observación, físicamente comprobable. En realidad, la teoría completa del simbolismo que bosquejaremos brevemente aquí, consiste en considerar la definición de un símbolo o idea como algo que puede ser materialmente registrado, descrito o definido. Ideas, pensamientos y emociones deben ser tratados como todos los otros aspectos de la cultura, tanto funcional como formalmente. El punto de vista funcional nos permite determinar el contenido práctico de un símbolo y probar que en la realidad cultural una palabra o cualquier otro acto simbólico cobra existencia sólo a través del efecto que produce. El enfoque formal es la base de nuestra convicción y prueba que en la investigación sociológica y etnográfica de campo es posible definir las ideas, las creencias y las cristalizaciones emocionales de una cultura totalmente distinta, con un alto grado de precisión y objetividad.

En esta general y rápida ojeada a las varias maneras de encarar la interpretación antropológica, a la posibilidad de comprender y documentar, nos hemos ocupado de diversas categorías de exposición y crítica. Es necesario distinguir entre el programa, la aspiración y el interés principal de un evolucionista en contraposición con los de un difusionista, psicoanalista o topo de museo. Las conquistas de cada escuela pueden y deben ser principalmente apreciadas por lo que ellas son capaces de hacer. Además, y en gran medida, un investigador interesado en la historia del pensamiento antropológico será capaz de poner orden en esas conquistas delimitar las legítimas demandas del difusionismo en contra de la interpretación evolucionista; de la unilateralidad sociológica de Durkheim como opuesta a los análisis introspectivos de Wundt. Por el momento podemos adoptar un punto de vista universal, aún ecléctico, y admitir que las escuelas y tendencias de la antropología, en parte siguiendo sus propios programas, más o menos ambiciosos, en parte elaborando métodos, teorías y principios

con el propósito de llevar a la práctica esos programas, han desarrollado una estructura imponente, aunque no del todo armónica. Algunas de esas conquistas, como la *Sociedad antigua,* de L. H. Morgan, la más completa e intransigente exposición de la tendencia evolucionista; *Los hijos del Sol,* W. J. Perry, una erudita y pretenciosa exposición del difusionismo extremo; algunos de los volúmenes de la *Psicología de los pueblos,* de Wundt; el magnífico "corpus" comparativo de Frazer, *La rama dorada;* la *Historia del matrimonio,* de Westermarck; todas estas obras provocan nuestro respeto y admiración.

En este libro, sin embargo, estamos interesados principalmente en los fundamentos del edificio, es decir, en la porción realmente científica contenida en aquellas obras. Aquí debemos probablemente llevar a cabo un trabajo inspirado en parte en la profesión de demoledores, tarea en virtud de la cual muchos puntos fundamentales serán por cierto discutidos, y señalados uno o dos persistentes errores metodológicos. En el sentido positivo, debemos probablemente dar crédito a un investigador com L. H. Morgan, en primer término por el descubrimiento del sistema clasificatorio del parentesco y por su resuelta persistencia en estudiar los principios de la relación primitiva basada en el matrimonio, la sangre y la afinidad. En la obra de Tylor seleccionaremos sus precursoras tentativas de dar una definición mínima de religión, su método de relacionar causalmente los factores pertinentes de la organización humana y su capacidad para distinguir, en la mayor parte de sus trabajos, el apropiado perfil de las instituciones. Westermarck ha contribuido más a nuestro conocimiento del matrimonio y la familia por la correcta apreciación de tales relaciones y de la vitalidad de la institución doméstica, así como por su intuitiva y penetrante visión del papel puramente ceremonial de varios ritos de bodas, que por su afán de ligar el matrimonio humano con el apareamiento de monos, pájaros y reptiles. Han sido destacadas las específicas y

permanentes contribuciones de Robertson Smith, de Durkheim, de Freud y sus adeptos.

Una escuela que poco se menciona ha sido por lo general menos apreciada de lo que realmente merece, debido precisamente quizás a la modestia y limitación científica de su programa. Me refiero a la de R. S. Steinmetz y sus discípulos, la cual, en forma tal vez más decidida que ninguna otra, ha preferido los análisis científicos de los hechos sociales y culturales más bien que los ambiciosos esquemas reconstructivos o reinterpretativos.

¿Dónde hallaremos los principales defectos de las varias escuelas clásicas de antropología? En mi opinión, giran alrededor de la cuestión de si, al construir un sistema evolucionista, o al trazar la difusión de este o aquel fenómeno de la cultura, el investigador ha dedicado suficiente atención al completo y claro análisis de la realidad cultural que trata. Sería posible mostrar aquí que a través de las controversias y centenares de libros y artículos dedicados al matrimonio primitivo, al sistema de clanes y al parentesco, desde Bachofen, McLennan y Morgan, hasta los escritos de la escuela alemana, sociologista o jurídica, incluso los tres pretenciosos volúmenes de Robert Briffault, no podría encontrarse un solo análisis claro de lo que significa la institución doméstica o el parentesco. Los adversarios de la teoría de la promiscuidad primitiva, como Starcke, Westermarck, Grosse y Crawley, han realizado por cierto una obra mucho más efectiva en relación con el verdadero enfoque científico, y sus puntos de vista han sido casi universalmente aceptados entre todos los componentes antropólogos modernos. Por otra parte, la principal crítica que puede dirigirse contra el valioso análisis de la magia por Frazer, es que concentra su atención principalmente en los ritos y en las fórmulas y no ha sido suficientemente cauto para advertir que la magia es lo que ella realiza. Por lo tanto, el acto ritual no puede ser totalmente entendido si no se lo relaciona con la actividad utilitaria y pragmática en la cual está

incrustado y con la que intrínsecamente se vincula. El análisis de Tylor acerca del animismo se resiente por el hecho de que considera al hombre primitivo como un filósofo razonador, olvidando que la religión, sea primitiva o civilizada, es un activo esfuerzo organizado para permanecer en contacto con los poderes sobrenaturales, influir sobre ellos y responder a sus mandatos.

En todo esto podemos ver que no se ha prestado suficiente atención a la actividad científica que hemos descrito en el capítulo anterior y que consiste en definir y relacionar con claridad los factores pertinentes que operan en fenómenos como la magia, el totemismo, el sistema de clanes y la institución doméstica. Es necesario mostrar ante todo que el fenómeno que comparamos en varias culturas, cuya evolución queremos trazar y seguir en su difusión, es una unidad, aislable tanto en el campo de la observación como de la teoría. Es necesario establecer clara y distintamente dónde los determinantes materiales, las acciones humanas, las creencias e ideas, es decir, los actos simbólicos, intervienen en aquellas unidades o realidad de la cultura, cómo ellos se influyen entre sí y cómo obtienen ese carácter de relación permanente y necesaria.

Es obvio que esta primaria deficiencia en el análisis teórico tiene también un nefasto influjo en el trabajo de campo. El observador, ya sea leyendo libros de guía y preparación como *Notes and queries,* ya inspirándose en las diversas y con frecuencia contradictorias teorías, recoge datos aislados en lugar de establecer conexiones naturales, intrínsecas y permanentes. Sería una perogrullada decir que las relaciones entre los hechos y las fuerzas son tan importantes como los fenómenos aislados que en estas relaciones intervienen. Desde el punto de vista de la verdadera ciencia, el asunto consiste en la relación, dando por sentado que es realmente determinada, universal y científicamente definible.

Hay, sin embargo, un punto respecto del cual las diversas escuelas más antiguas han cometido un pecado de

comisión, más que de omisión. Es el concepto acrítico y a veces anticientífico de los "pesos muertos" o fósiles culturales de la civilización humana.

Entiendo por esto el principio de que, en buena medida, y en posición de importancia estratégica, las culturas acogen ideas, creencias, instituciones, costumbres y objetos que en realidad no corresponden a su contenido. En las teorías evolucionistas, tales pesos muertos aparecen bajo la máscara de "supervivencia". El difusionista habla de ellas como de "préstamos o complejos de elementos".

En cuanto a la supervivencia, cito la definición dada por A. A. Goldenweiser, quien no es ciertamente un sostenedor de las doctrinas evolucionistas. Una supervivencia es "un rasgo que no se conforma con su medio cultural. Persiste, más bien que funciona, o su función no armoniza en algún aspecto con su cultura circundante". Esta es quizá la mejor definición del concepto y el autor que la formula agrega: "Sabemos, por cierto, que las superviviencias existen. Ellas en realidad representan un constante y omnipresente aspecto de todas las culturas." Estoy en desacuerdo con este punto de vista. Sería mejor considerar el concepto con referencia a nuestra propia cultura, la cual indudablemente proporciona más oportunidades para la aparición de supervivencias que cualquier otra situación histórica, debido a la vertiginosa velocidad del progreso de nuestros días. ¿Dónde buscaríamos supervivencias? En el desarrollo tecnológico, el vehículo automotor ha reemplazado al tirado por caballos. Un carrito y aun un hermoso coche no conviven en las calles de Nueva York o de Londres. Tales supervivencias, sin embargo, no se producen. Un coche de caballos aparece en cierto momento del día o de la noche en determinado lugar. ¿Es una supervivencia? Sí y no. Si lo consideráramos como el mejor, el más rápido o más barato medio de locomoción, sería por cierto a la vez un anacronismo y una supervivencia. Es obvio que ha cambiado su función. ¿Pero ha dejado esta función de armo-

cilizar con las condiciones presentes? Evidentemente no. Un tal medio de locomoción es usado por sentimiento pasatista, como un "viaje hacia el ayer"; temo que con frecuencia se ponga en marcha en casos en que el viajero está ligeramente intoxicado o siente cierta propensión romántica.

No hay duda de que la supervivencia subsiste porque ha adquirido un significado nuevo, una nueva función; pero a menos que adoptemos una actitud decididamente moral o valorativa en lugar de estudiar el fenómeno tal como ocurre, daríamos simplemente una descripción incorrecta de sus usos y significación. Tipos anticuados de automóviles no son nunca empleados simplemente porque hayan sobrevivido, sino porque el público no está en condiciones de comprar un modelo más moderno. La función es económica. Si pasamos a otras invenciones más importantes y aun a instituciones nacionales, podemos observar que la chimenea abierta prevalece todavía en Inglaterra y en ciertas partes de Francia, en contraposición con la calefacción central. Pero si penetramos en el conjunto de los hábitos, actitudes y vida deportiva de los ingleses en su apego a la función doméstica y a la influencia convival de la chimenea hogareña, tendremos simplemente que convenir en que representa distinto papel en una casa británica y en un departamento neoyorquino.

El verdadero daño producido por el concepto de supervivencia en la antropología consiste en que, por una parte, se aplica como un espurio recurso metodológico en la reconstrucción de la serie evolucionista; y peor que eso, es un medio efectivo de abreviar el contacto del observador con la realidad. Tomemos, por ejemplo, el descubrimiento, que hizo época, de los sistemas clasificatorios del parentesco, por Morgan. Él los consideraba como supervivencias de una etapa anterior. Teniendo en cuenta que fue capaz de apreciar la relación extraordinariamente próxima entre el modo de denominar a los parientes y la organización de la institución doméstica, parece casi increíble que afirmase

que ambas estaban reñidas. Porque, en el sistema de Morgan, encontramos que la nomenclatura clasificatoria sobrevive en el grado más alto subsiguiente, sin duda con el objeto de dar al antropólogo la clave para la reconstrucción del anterior.

Sin embargo, esto significa en realidad que los seres humanos siempre desfiguran, entre sí y para el resto del mundo, las condiciones reales de parentesco que los rodean. En toda sociedad primitiva, los parientes son falsa o al menos inadecuadamente clasificados. La vieja nomenclatura sobrevive, en tanto que las nuevas condiciones han nacido ya. Este ejemplo de una supervivencia muestra, primero, que ninguna comprensión clara del papel del lenguaje puede obtenerse mientras continuemos nuestro sueño dogmático en el cómodo lecho de la teoría de las supervivencias. En segundo lugar, tal concepto se interpondría en el camino de cualquier minuciosa y detallada investigación de campo, que aspirara a la observación de cómo el hecho lingüístico de nominar está realmente relacionado con las otras actividades e intereses que constituyen el parentesco entre padres e hijos, hermanos, hermanas, parientes y miembros del clan.

El concepto se ha mostrado igualmente destructivo al considerar las ceremonias matrimoniales como supervivencias de un estado más antiguo en el cual el simbolismo del rapto, de la compra o de ciertas libertades permitidas con respecto a la novia, era concebido como supervivencia de antiguos modos verdaderos de contraer matrimonio. Aquí también este concepto ha retardado mucho nuestra gradual comprensión de que el llamado "precio de la novia" no es nunca una transacción comercial, sino una recurso jurídico con funciones complejas, pero perfectamente claras y totalmente obvias, de carácter económico, legal y religioso. Tomad cualquier ejemplo de "supervivencia". Encontraréis ante todo que la naturaleza sobreviviente del pretendido residuo cultural es debida principalmente a un análisis in-

completo de los hechos. Hallaréis también que muchas supervivencias, especialmente aquellas que han sido atribuidas a importantes instituciones, elementos o usos fundamentales, han desaparecido progresivamente de la teoría antropológcia. El verdadero perjuicio producido por este concepto, ha sido el de retardar la efectiva investigación de campo. En lugar de buscar la función presente de cualquier acto cultural, el observador se ha satisfecho simplemente con lograr una entidad rígida de contenido propio.

Una similar crítica adversa puede ser aplicada a los conceptos fundamentales de la mayoría de las escuelas difusionistas: el de rasgo y el de complejo cultural. En el estudio de la difusión, como en cualquier otra investigación comparativa, el problema de la identidad es el primero que debe ser planteado y resuelto. El mérito de haberlo encarado pertenece en primer término a F. Graebner, el etnólogo alemán de museo, en su carrera juvenil como historiador, el cual estableció los famosos y muchas veces repetidos criterios de forma y de cantidad en su libro precursor *Methode der Ethnologie* (1911). Yo he recusado este método como fundamentalmente anticientífico (desde que basa la disciplina total del difusionismo sobre un fundamento anticientífico), en el artículo "Antropología" de la décimotercera edición de la *Encyclopaedia Britannica*, en los siguientes términos:

"El máximo representante de la escuela difusionista, Graebner, sostiene que todas las regularidades del proceso cultural son «leyes de la vida mental» y que «su estudio metódico y científico es posible sólo desde el punto de vista psicológico» (Graebner, pág. 582, 1923), y por su parte el P. Schmidt, Wissler, Lowie y Rivers usan constantemente interpretaciones psicológicas. Así, ningún antropólogo desea hoy por hoy eliminar completamente el estudio de los procesos mentales, pero tanto aquellos que acuden a la explicaciones psicológicas desde el comienzo como aquellos que prefieren usarlas después que la cultura

ha sido «analizada históricamente», olvidan que la interpretación de la cultura en términos de psicología individual es tan infructuosa como el mero análisis histórico; y que disociar los estudios del espíritu, de la sociedad y de la cultura es predeterminar los resultados.

"Tan influyente y unilateral como la tendencia psicologista, es la interpretación de las similitudes y analogías de la cultura por el principio de la transmisión mecánica. Planteado en primer término vigorosamente por Ratzel como el principal problema de la etnología, el estudio de la distribución y difusión ha sido seguido por Frobenius, Ankermann, Graebner, P. W. Schmidt, P. Koppers y subsiguientemente por el Dr. Rivers.

"Queda por averiguar si las doctrinas recientemente propuestas por el profesor Elliot Smith y Mr. Perry deben clasificarse con otras descartadas hipótesis, o si ellas contienen una contribución permanente a la historia de la cultura. El uso que hacen de los datos antropológicos no es satisfactorio[1] y sus argumentos pertenecen realmente a la arqueología, campo en el cual sus puntos de vista han encontrado críticas adversas.[2] Uno o dos componentes antropólogos han prestado a estas teorías su vigoroso apoyo (Rivers, C. E. Fox).

"El mérito del difusionismo antropológico moderado reside en sus contribuciones más bien geográficas que históricas. Como un examen de hechos relacionados con el substrato geográfico, es un valioso método, que pone de manifiesto la influencia del «habitat» físico tanto como las posibilidades de la transmisión cultural. Tendrán valor perdurable los mapas de distribuciones en América trazados

1. A. A. Goldenweiser, *Civilización primitiva*, pág. 311; R. H. Lowie, en *American Anthropologist*, págs. 86-90 (1924); B. Malinowski, en *Nature* (11 de marzo de 1924).

2. O. G. S. Crawford, *Edinburgh Review*, págs. 101-116 (1924); T. D. Kendrick, *Axe age*, pág. 64 et seq (1925); J. D. Myres, *Geographical Teacher*, N.o 71, págs. 3-38 (1925); Memoria de la presidencia, *Folk-Lore*, XXXVI (1925), pág. 15; Flinders Petrie, *Antiguo Egipto*, págs. 78-84 (1923); T. E. Peet, *Journal of Egyptian Archaeology*, vol. 10, pág. 63 (1924); A. M. Blackman, *ibid.*, págs. 201-209.

por Boas, Spinden, Lowie, Wissler, Kroeber, Rivet y Nordenskiöld; el examen de las culturas melanesias hecho por Graebner; de las provincias australianas, debido a W. Schmidt; de África preparado por Ankermann.

"No podrá pasarse tan fácilmente revista a las hipótesis históricas de Frobenius, Rivers, Schmidt y Graebner, y a las forzadas identificaciones de los «complejos de cultura» en el mundo entero. Ellas adolecen de una concepción inerte e inorgánica de la cultura y la tratan como una cosa que puede ser conservada en frío depósito durante siglos, transportada a través de océanos y continentes, mecánicamente recompuesta por medio de sus piezas. Las reconstrucciones históricas dentro de áreas limitadas, tal como se ha hecho con material americano, por ejemplo, en la medida en que se basan sobre constancias precisas o testimonios arqueológicos, produce resultados que pueden ser verificados empíricamente, y tener, en consecuencia, valor científico. El estudio del Dr. Laufer sobre el torno de alfarero y ciertas contribuciones a la historia de la cultura americana (T. A. Joyce, A. V. Kidder, N. C. Nelson, H. J. Spinden, L. Spier) son metódicamente aceptables, aunque pertenecen más bien a la arqueología que a la ciencia de las razas y culturas vivientes. Estos serios trabajos deben ser claramente distinguidos de las producciones en las cuales se inventa *ad hoc* una historia conjetural, con el objeto de dar razón de los hechos actuales y observables, en los que, sin embargo, lo conocido y empírico es explicado por lo imaginario e incognoscible."[1]

Recientemente se ha intentado un renacimiento muy competente del análisis de los rasgos culturales. El profesor A. L. Kroeber, director de esta investigación, muy acertadamente reconoce que el análisis de los rasgos y la caracterización de la cultura por ellos o sus complejos depende de la cuestión de si pueden ser aislados como realidades y ser

1. Citado con autorización de los editores, Encyclopaedia Britannica, Inc.

susceptibles así de comparación en la práctica y en la teoría. Aquí citaré el argumento principal:

"¿Son nuestros elementos o factores, los rasgos culturales, independientes unos de otros? Mientras no estemos preparados para responder a esta cuestión en forma categórica, creemos que los rasgos culturales son independientes en los principales, sino en todos los casos.[1] Esto se debe a que muchos de ellos han sido observados una y otra vez, en todos los dominios de la cultura y en todas partes del mundo; se presentan a veces disociados y aunque en ciertas épocas o lugares estén frecuente y hasta preponderantemente unidos,[2] es una legítima inferencia, a menos que se demuestren casos en contrario, que todos los rasgos pueden aparecer independientemente uno del otro. Lo cual parece ser la suposición implícita de todos los antropólogos de las últimas generaciones, con su excepción de los pocos sobrevivientes de la escuela «evolucionista» de Tylor-Morgan-Frazer y, posiblemente, del grupo funcionalista.[3] Si acaso estamos equivocados sobre este punto, creemos que las nueve décimas partes de la antropología y la historia de la cultura actuales cometen también el mismo error respecto de este supuesto fundamental, si bien generalmente inexpresado; y en este caso, se impone una investigación general sobre este punto..."

Yo estoy profundamente convencido de que hay una equivocación fundamental en cualquier tentativa de aislar

1. Dentro de los límites de la lógica ordinaria o sentido común. Las partes esenciales de un elemento no pueden, por lo tanto, ser consideradas como elementos independientes: la popa de una canoa, la cuerda de un arco, etc. Y aun el arco y la flecha constituyen un elemento único en tanto no esté en consideración un tipo de arco carente de flecha. En este caso tendremos también dos elementos: el arco para arrojar pelotillas y para arrojar flechas. Del mismo modo, como la cuerda de refuerzo de un arco no puede existir por sí misma, distinguimos legítimamente el arco simple y el arco con cuerda reforzada; y así, arcos de una sola o de dos curvaturas, adornados o no con plumas tangenciales; canoas con popas romas, redondas o agudas, etc.

2. Así se encuentra el bautismo sin confesión en ciertas sectas cristianas.

3. Este supuesto parece subyacer en la obra de investigadores de métodos tan diversos como Boas, Rivers, Eiot Smith, Wissler, Graebner Schmidt, Lowie, Dixon, Rivet, etc.

…a y los rasgos separados. En realidad, la contribución positiva [illegible] de presente ensayo demostrará hasta dónde y bajo qué cond[illegible]s, ciones podemos aislar las realidades pertinentes y cuándo es admisible hablar de rasgos o de complejos. No será esto por cierto una tentativa de sustituir una palabra o frase por otra. Aquellos que prefieran usar términos tales como "rasgos" o "complejos culturales", en lugar de instituciones, grupos organizados, utensilios en uso, creencias o ideas, en la medida en que afectan pragmáticamente la cultura humana, son dueños de adoptar cualquier leyenda o uso verbal. El único punto que interesa es si somos capaces de aislar una serie relacionada de fenómenos sobre la base de un análisis realmente científico o apoyándonos en una suposición meramente arbitraria. Y por fin, el punto principal es si, siguiendo a Graebner, asignamos el máximo valor a las características de un rasgo o a la composición de un complejo, a pesar de que sean extrínsecas e inaplicables; o si, por el contrario, buscamos sólo las relaciones o formas determinadas por las fuerzas culturales realmente en acción. El segundo es el único camino científico para comprender lo que es realmente la cultura. El primero, que se le opone directamente, no puede, por lo tanto, ser científico. Sobre este punto no es posible que haya componenda ni término medio.

Capítulo IV

¿QUÉ ES CULTURA?

Como punto de partida será bueno tener una visión a vista de pájaro de la cultura en sus varias manifestaciones. Es ella evidentemente el conjunto integral constituido por los utensilios y bienes de los consumidores, por el cuerpo de normas que rige los diversos grupos sociales, por las ideas y artesanías, creencias y costumbres. Ya consideremos una muy simple y primitiva cultura o una extremadamente compleja y desarrollada, estaremos en presencia de un vasto aparato, en parte material, en parte humano y en parte espiritual, con el que el hombre es capaz de superar los concretos, específicos problemas que lo enfrentan. Estos problemas surgen del hecho de tener el hombre un cuerpo sujeto a varias necesidades orgánicas, y de vivir en un ambiente natural que es su mejor amigo, pues lo provee de las materias primas para sus artefactos, aunque es también peligroso enemigo, en el sentido de que abriga muchas fuerzas hostiles.

En este enunciado, por cierto contingente y desprovisto de pretensión, que más adelante será desarrollado parte por parte, queda implícito, en primer lugar, que la teoría de la cultura debe basarse en los hechos biológicos. Los seres humanos constituyen una especie animal. Están sujetos a las condiciones elementales que deben ser cumplidas para

que los individuos puedan sobrevivir, subsistir la raza y los organismos sin excepción ser mantenidos en condiciones de actividad. Por otra parte, con todo el equipo de artefactos, con su aptitud para producirlo y valorarlo, el hombre crea un ambiente secundario. No hay en lo dicho nada nuevo, y definiciones similares de la cultura han sido expuestas con frecuencia. No obstante, extraeremos una o dos conclusiones adicionales.

En primer lugar, es claro que la satisfacción de las necesidades orgánicas o básicas del hombre y de la raza representa una serie mínima de condiciones impuestas en cada cultura. Los problemas planteados por las necesidades nutritivas, reproductivas e higiénicas del hombre, deben ser resueltos, y lo son mediante la construcción de un nuevo ambiente, artificial o secundario.

Este ambiente, que es ni más ni menos la cultura misma, debe ser reproducido, conservado y administrado permanentemente. Esto produce lo que puede denominarse, en el sentido más general de la expresión, un nuevo nivel de vida, dependiente del plano cultural de la comunidad, del medio físico y de la eficiencia del grupo. Un nivel cultural de vida significa, a su vez, que nuevas necesidades aparecen y nuevos imperativos o determinantes son impuestos a la conducta humana. Desde luego, la tradición cultural necesita ser transmitida de cada generación a la subsiguiente. Métodos y mecanismos de carácter educativo existen en toda cultura. El orden y la ley deben ser conservados, desde que la cooperación es la esencia de toda conquista cultural. En cada comunidad es menester que existan disposiciones para sancionar la costumbre y las normas éticas y legales. El substrato material de la cultura requiere ser renovado y mantenido en condiciones de uso. En consecuencia, son indispensables algunas formas de organización económica aun en las culturas más primitivas.

Así pues, el hombre tiene, primero y ante todo, que satisfacer las necesidades de su organismo. Debe tomar las

providencias y desarrollar actividades para alimentarse, calentarse, guarecerse, vestirse y protegerse del frío, del viento y de la intemperie. Está forzado a defenderse y organizarse para tal defensa contra los enemigos y peligros externos, ya sean físicos, ya animales o humanos. Todos estos problemas primarios son solucionados por los individuos con herramientas, mediante la organización en grupos cooperativos y también por el desarrollo del conocimiento y un sentido del valor y de la moral.

Intentaremos mostrar que puede concebirse una teoría según la cual las necesidades básicas y su satisfacción cultural se ligan con nuevas necesidades culturales derivadas y que éstas imponen al hombre y a la sociedad un tipo secundario de determinismo. Estaremos en condiciones de distinguir entre los imperativos instrumentales —que surgen de tipos de actividad como el económico, el normativo, el educacional y el político— y los integrativos. Entre éstos anotaremos el conocimiento, la religión y la magia. Podremos relacionar directamente las actividades artísticas y recreativas con ciertas características fisiológicas del organismo humano, y ciertos modos de acción concertada y creencias mágicas, industriales y religiosas.

Si este análisis nos revela que, tomando una cultura individual como un conjunto coherente, logramos establecer un número de determinantes generales a los cuales aquélla debe conformarse, podremos precisar una serie de proposiciones predictivas como guías para la investigación de campo, como modelos para los modelos comparativos y como medidas comunes en el proceso de adaptación y cambio cultural. Desde este punto de vista la cultura no nos parecerá una "taracea de harapos y retazos", como ha sido descrita hace muy poco por uno o dos competentes antropólogos. Estaremos en condiciones de rechazar la opinión de que "no puede hallarse una medida común para los fenómenos culturales" y la de que "las leyes de los procesos culturales son vagas, insípidas e inútiles".

El análisis científico de la cultura, por el contrario, puede mostrar otro sistema de realidades que también se conforma a leyes generales, y en consecuencia puede ser usado como guía para el trabajo de campo, como medio de identificación de realidades culturales y como base de conducción social. El análisis así bosquejado, con el que intentamos definir la relación entre un comportamiento cultural y una necesidad humana, básica o derivada, puede ser denominado funcional.

La función no admite ser definida sino como la satisfacción de necesidades por medio de una actividad en la cual los seres humanos cooperan, usan utensilios y consumen mercancías. Aun esta simple definición implica otro principio con el cual podemos integrar concretamente cualquier fase del comportamiento cultural. Este concepto esencial es el de *organización*. Con el propósito de lograr cualquier objetivo o alcanzar un fin, los hombres deben organizarse. Como lo mostraremos más adelante, la organización implica un esquema o estructura muy definidos, cuyos principales factores son universales en tanto que son aplicables a todos los grupos organizados, los cuales a su turno, en su forma típica, son también universales en toda la extensión del género humano.

Propongo que llamemos a tales unidades de la organización humana con el término institución, antiguo ya pero no siempre definido con claridad ni usado convenientemente. Este concepto implica un acuerdo sobre una serie de valores tradicionales alrededor de los que se congregan los seres humanos. Esto significa también que esos seres mantienen una definida relación, ya entre sí, ya con una parte específica de su ambiente natural o artificial. De acuerdo con lo estatuido por su tradicional propósito o mandato, obedeciendo las normas específicas de su asociación, trabajando con el equipo material que manipulan, los hombres actúan juntos y así satisfacen algunos de sus deseos, marcando al mismo tiempo su impronta en el medio circun-

dante. Esta definición preliminar aparecerá después más precisa, más concreta y más convincente. Pero por el momento deseo principalmente insistir en que, a menos que el antropólogo y su colega el humanista se pongan de acuerdo en aislar algo definido en la concreta realidad cultural, nunca existirá una ciencia de la civilización. Por lo tanto, si conseguimos tal acuerdo, si podemos desarrollar algunos principios de acción institucional universalmente válidos, habremos echado una vez más los cimientos científicos para nuestras indagaciones empíricas y teóricas.

Desde luego, ninguno de estos dos esquemas de análisis significa que todas las culturas son iguales, ni tampoco que el estudioso debe interesarse por las identidades o similitudes más que por las desemejanzas. Yo opino, sin embargo, que con el fin de comprender las divergencias, es indispensable una clara y común medida de comparación. Además, será posible demostrar que la mayoría de las diferencias frecuentemente atribuidas al "genio" específico, nacional o tribal (y esto no sólo en la teoría del nacionalsocialismo) constituyen la razón de ser de instituciones organizadas en torno a alguna necesidad o valor sumamente especializados. Fenómenos tales como la caza de cabezas, extravagantes ritos funerarios, formas de inhumación y prácticas mágicas, pueden ser mejor interpretados como elaboración local de tendencias e ideas esencialmente humanas, pero en tales casos hipertrofiadas.

Nuestros dos tipos de análisis, funcional e institucional, nos permitirán definir la cultura más concreta, precisa y exhaustivamente. La cultura es un compuesto integral de instituciones, en parte autónomas y en parte coordinadas. Está constituida por una serie de principios tales como la comunidad de sangre a través de la descendencia; la contigüidad en el espacio, relacionada con la cooperación; las actividades especializadas; y el último, pero no menos importante principio del uso del poder en la organización política. Cada cultura alcanza su plenitud y autoeficiencia

por el hecho de satisfacer el conjunto de necesidades básicas, instrumentales e integrativas. Por lo tanto, sugerir, como recientemente se ha intentado, que cada cultura abarca sólo un pequeño segmento de su ámbito potencial, es radicalmente erróneo, por lo menos en uno de los sentidos.

Si trazáramos el esquema de todas las manifestaciones de las culturas del mundo, encontraríamos naturalmente elementos tales como canibalismo, caza de cabezas, "covada", "potlach", "kula", cremación, momificación y una vasta serie de minuciosas excentricidades.

Desde este punto de vista, ninguna cultura abarca, como es obvio, todas las específicas rarezas y extravagancias de las demás. Y hasta considero que este enfoque es esencialmente anticientífico. Fracasa, ante todo, en la definición de los que deben ser considerados como reales y significativos elementos de cultura.

Falla también en el sentido de que, comparando algunos de estos rasgos aislados, aparentemente exóticos, con las costumbres u ordenamientos culturales de otras sociedades, no llega a proporcionarnos guía alguna valedera. En realidad, podremos mostrar que algunas manifestaciones que parecen muy extrañas a primera vista, están en esencia emparentadas con elementos culturales universal y fundamentalmente humanos; y esto se comprobará si se explican y describen en términos familiares aquellas costumbres exóticas.

Será desde luego necesario introducir el factor tiempo, es decir, el cambio social. Trataremos de mostrar que todos los procesos de evolución o difusión ocurren principalmente bajo la forma de cambio institucional. Sea como invención, sea como un fenómeno de difusión, un dispositivo técnico se incorpora a un sistema de conducta organizada ya establecido y produce gradualmente un remodelado completo de la institución de que se trate. Por otra parte, desde el punto de vista de nuestro análisis funcional, demostraremos que ningún invento o verdadera revolución, ningún cambio

social o intelectual ocurren jamás sin que hayan sido creadas necesidades nuevas; y así las invenciones en los campos de la técnica, el conocimiento o la creencia, se van incorporando al proceso cultural de una institución.

Este breve esquema, que es como un bosquejo para el análisis subsiguiente, más minucioso, indica que la antropología científica se basa en una teoría de las instituciones, esto es, en el análisis concreto de las unidades típicas de una organización. Como teoría de las necesidades básicas y de los imperativos instrumentales e integradores derivados de aquéllas, la antropología nos proporciona el análisis funcional, el que nos permite definir tanto la forma como el significado de un utensilio o de una idea consuetudinaria. Como se ve fácilmente, tal concepción científica no pasa por alto o niega en modo alguno la validez de las investigaciones evolucionistas o históricas. Simplemente les suministra una base científica.

CAPÍTULO V

TEORÍA DE LA CONDUCTA ORGANIZADA

El rasgo esencial de la cultura tal como la vivimos y experimentamos, como la podemos observar científicamente, es la organización de los seres humanos en grupos permanentes. Tales hechos están relacionados por cierto acuerdo, por leyes o costumbres tradicionales, por algo que corresponde al *contrato social* de Rousseau. Los vemos siempre cooperando dentro de un determinado ámbito material: un sector de ambiente geográfico reservado para su uso, un equipo de herramientas y artefactos, una porción de riqueza que les pertenece por derecho. En esa cooperación ellos siguen tanto las reglas técnicas de su "status" o profesión, las normas sociales de etiqueta y consideraciones consuetudinarias, como las costumbres religiosas, jurídicas y morales que informan su conducta. Es siempre posible también definir y determinar sociológicamente qué efecto producen las actividades de un grupo humano así organizado, qué necesidades satisfacen, qué servicios presta cada uno a sí mismo y a la comunidad en su conjunto.

Será bueno hacer aceptable esta general aserción por medio de una breve referencia empírica. Consideremos primero bajo qué condiciones la iniciativa privada llega a ser un hecho cultural. La invención de un nuevo recurso tec-

nológico, el descubrimiento de un principio nuevo, la formulación de una idea novedosa, una revelación religiosa o un movimiento estético o moral, permanecen culturalmente intrascendentes a menos que se traduzcan en una serie organizada de actividades cooperativas. El inventor debe sacar patente y formar una compañía para la producción de su invento. Debe, ante todo, convencer a alguien que éste rendirá al ser industrializado, y luego persuadir a otros de que el artículo es digno de adquirirse.

Hay que constituir y reglamentar una compañía, procurar el capital, desarrollar las técnicas y por fin lanzar la campaña industrial. Ésta consiste en actividades productivas, comerciales y de propaganda que pueden tener éxito o fracasar; en otras palabras, puede cumplir una definida función económica satisfaciendo una nueva necesidad después de haberla hecho nacer, como en el caso del radio, o bien satisfacer más cumplidamente una necesidad existente, como en el caso de innumerables productos tales como la seda artificial, el nylon, cosméticos más eficaces o una nueva marca de whisky.

De la misma manera una revelación, como las tenidas por Mrs. Mary Baker Eddy o Mrs. Aimee Semple MacPherson o Joseph Smith o Frank Buchman, debe ser predicada a un grupo de personas. Luego ellas se organizan, esto es, se equipan materialmente y adoptan ciertas reglas de "status" y de comportamiento, con las cuales desarrollan sus actividades rituales y practican sus principios dogmáticos y morales. Satisfacen así un conjunto de necesidades espirituales, menos concretas sin duda que las relacionadas con la fabricación de seda artificial o una marca de whisky, pero no obstante reales. Un descubrimiento científico debe también ser corporizado y controlado a través del equipo material de un laboratorio, de la observación experimental, de los datos estadísticos y hasta de su publicación. Debe convencer a cierto número de personas y ser susceptible de aplicarse prácticamente o por lo menos vincularse con

otras ramas del conocimiento, y sólo entonces puede decirse que ha cumplido la precisa función científica de haber acrecentado nuestro saber. Si debiéramos examinar desde este punto de vista cualquier movimiento, como la ley seca o la natalidad controlada, el fundamentalismo o el nudismo, un comité para la promoción de las relaciones raciales o una organización como el Bund, el Ku Klux Klan o la acción social del P. Coughlin, veríamos que en todos y cada uno sería posible comprobar un cierto acuerdo sobre la expresión de un propósito común entre los participantes del movimiento.

Deberíamos también estudiar la organización de tal movimiento con respecto a su gobierno, derechos de propiedad, división de funciones y actividades, deberes y beneficios derivados. Sería necesario también registrar las reglas técnicas, éticas, científicas y legales o cuasi legales que regulan la conducta del grupo; sería bueno, además confrontar estas reglas con la conducta actual de los individuos. Finalmente, tendríamos que aclarar la posición del grupo en cuanto se relaciona con la comunidad como un todo; esto es, definir su función.

De acuerdo con nuestros principios, hemos partido de nuestra propia civilización, convencidos de que la antropología puede también comenzar por casa. Empezamos también analizando si cualquier idea, principio, invento, revelación religiosa o norma ética tienen importancia social o cultural sin haber sido organizados. Nuestra respuesta fue claramente negativa. Un punto de vista, un movimiento ético, el más grande descubrimiento industrial, son culturalmente nulos y vanos, en tanto estén confinados en el cerebro de una persona. Si hubiera Hitler desarrollado todas sus doctrinas raciales, todas sus visiones de una Alemania nazificada, y de un mundo esclavizado a sus legítimos amos, los nazis alemanes; si hubiera ultimado a todos los judíos, polacos, holandeses y al pueblo inglés y llevado adelante la conquista del mundo; si hubiera hecho todo esto sólo en

su mente, el mundo habría sido más feliz y a su vez la ciencia de la cultura librada de uno de sus más monstruosos si bien más esclarecidos ejemplos, de cómo la iniciativa privada, cayendo en suelo fértil, puede conducir al desastre y a la matanza universales, al hambre y a la corrupción. Podríamos hacer exposiciones similares en diferente tono acerca de los descubrimientos de Isaac Newton, de las obras de Shakespeare, de las ideas de Mahoma o San Francisco y aun sobre el mismo fundador de la Cristiandad.

Ni a la historia, ni a la sociología, ni a la antropología conciernen aquello que ocurre en la mente de un individuo, pero permanece en ella cualquiera sea el caudal de genio, visión, inspiración o malignidad que pudiera encerrar. De allí el principio general desarrollado, según el cual la ciencia de la conducta humana comienza cuando ésta se organiza.

Hay, sin embargo, tipos de actividades concertadas, que no son debidos al desenvolvimiento de una iniciativa individual dentro del movimiento histórico donde aquéllas se cumplen. Todo ser humano nace en el seno de una familia, una religión, un sistema de conocimiento, y con frecuencia en un estrato social o bajo una constitución política que, habiendo probablemente existido desde antiguo, no son modificados ni alterados durante su existencia. Séanos permitido, por lo tanto, complementar nuestro análisis precedente y mirar a nuestro alrededor, observar nuestras propias actividades en un día de trabajo o en la historia de una vida. Comprobaremos una vez más que dondequiera y en todo acto concreto el individuo puede satisfacer sus intereses o necesidades y llevar a cabo cualquier acción sólo dentro de los grupos organizados y por medio de la organización de las actividades. Considerad vuestra propia existencia o la de cualquiera de vuestros amigos o relaciones. El individuo duerme y se despierta en su casa, en un hotel, en un campamento o en alguna "institución", sea ella Sing Sing, un monasterio o el internado de un colegio.

Cada uno de éstos representa un sistema de actividades organizadas y coordinadas en el cual se prestan y reciben servicios; en el que se provee de un abrigo material con mínimo o máximo "confort"; donde se vive a costa de alguien o se paga por ello; que reúne un grupo organizado de personas que lo administran, y que está sometido a una serie de reglas, más o menos codificadas, que los ocupantes deben seguir.

La organización de todas y cada una de estas instituciones, ya sean de mera residencia, doméstica o correcionales, está basada en una ley constitucional, en un conjunto de valores y convenios. Cada una de ellas satisface una serie de necesidades de los integrantes y de la sociedad en general y cumple de este modo una función. A menos que se trate de un monasterio o de Sing Sing, el individuo, después de despertarse, realiza las indispensables actividades higiénicas y abluciones, toma su desayuno y sale. Se dirige luego al lugar de sus negocios, compra algo o pregona sus mercancías o sus ideas en alguna de las formas de venta. En todos los casos sus actividades están determinadas por su relación con algún asunto comercial o industrial, con una escuela o institución religiosa, con una asociación política u organización recreativa en las cuales es autoridad o subordinado. Si examináramos la conducta diaria de cualquier individuo, varón o mujer, joven o viejo, rico o pobre, hallaríamos que todas las fases de su existencia deben relacionarse con uno u otro de los sistemas de actividades organizadas en los que puede ser subdividida nuestra cultura, a la cual aquéllos, en su conjunto, constituyen. Hogar y negocio, residencia y hospital, club y escuela, comité político e iglesia, en todas partes hallamos un lugar, un grupo, un conjunto de normas, reglas de técnica, un estatuto y una función.

Un análisis más profundo mostraría, además, que en cada caso tenemos un fundamento muy claro y definido en el estudio del ambiente material, con los objetos específicos

que le pertenecen, como los edificios, el equipo y el capital incorporado a una institución. Hallaríamos también que para formarnos una idea clara de un club atlético o de un laboratorio científico, de una iglesia o un museo, deberíamos estar familiarizados con las reglas legales, técnicas y administrativas que coordinan las actividades de los miembros.

El personal que corre con el funcionamiento de cualquiera de las instituciones recién mencionadas, debe ser sometido al análisis como un grupo organizado. Esto significa que debemos establecer la jerarquía, la división de funciones y el "status" legal de cada miembro, así como su relación con los otros. Las reglas o normas, sin embargo, son expresadas invariablemente como una definición de la conducta ideal. El examen de este ideal con referencia a la realidad presente es una de las tareas más importantes del antropólogo o del sociólogo dedicado al trabajo científico de campo. Por eso hemos distinguido siempre en nuestro análisis, clara y explícitamente, las reglas o normas, de las actividades.

La organización de cada uno de los sistemas de estas últimas, implica también aceptar ciertos valores y leyes fundamentales. Se trata siempre del ordenamiento de ciertas personas para un propósito determinado, que ellas mismas aceptan y que la comunidad reconoce. Aun suponiendo que consideráramos un banda de criminales, veríamos que ellos tienen también su propia ley, la cual define sus objetivos y propósitos, en tanto que la sociedad, especialmente por medio de sus órganos legales, califica tal organización como criminal, esto es, peligrosa, y como algo que debe ser descubierto, desarraigado y sometido a castigo. Así, una vez más, se ve claro que el cuerpo de normas constitutivas, esto es, el objetivo u orientación del grupo, y la función, o sea el resultado integral de las actividades, deben ser claramente distinguidos. Las normas constitutivas representan la idea de la institución, tal como es con-

[illegible] por sus miembros y definida por la comunidad. La función, en cambio, es el papel que la misma institución juega dentro del esquema total de la cultura, según resulta de la investigación sociológica en un grupo evolucionado o primitivo.

En resumen, si quisiéramos describir la existencia individual en nuestra propia civilización o en cualquier otra, deberíamos ligar estas actividades con el esquema social de la vida organizada, es decir, con el sistema de instituciones que en tal cultura prevaleciera.

Una vez más: la mejor descripción de cualquier cultura en términos de concreta realidad, consistirá en precisar y analizar todas las instituciones en virtud de las cuales se considera organizada.

Admito que este tipo de enfoque sociológico ha sido practicado, aunque por lo común algo implícitamente, por historiadores y especialistas en economía, en política y en otras otras ramas de la ciencia social, en sus valoraciones de culturas y sociedades. El historiador trata frecuentemente acerca de las instituciones políticas. Al economista conciernen, desde luego, las instituciones organizadas para la producción, el tráfico y el consumo de los bienes. Aquellos que se interesan por la historia de la ciencia o de la religión y nos ofrecen análisis comparativos de sistemas de conocimiento o de creencia, tratan también en primer término, con más o menos éxito, acerca de los fenómenos del conocimiento y de la fe del hombre, considerados como entidades organizadas. No obstante, con referencia a lo que se llama habitualmente aspectos espirituales de la civilización, y desde el punto de vista de la organización social, este sensato y sustancial enfoque no ha sido siempre reconocido. Las historias del pensamiento filosófico, de la ideología política, de los descubrimientos o de la creación artística han descuidado con frecuencia el hecho de que cualquier forma de inspiración individual puede llegar a constituir plenamente una realidad en la cultura, sólo en

el caso de que sea capaz de captar la opinión pública de un grupo, dotar a la inspiración de medios materiales para expresarse e integrar de este modo una institución.

El economista, por otra parte, se inclina con frecuencia a menospreciar la circunstancia de que, si bien es cierto que los sistemas de producción y de la propiedad determinan incuestionablemente el nivel de las manifestaciones de la vida humana, son a su turno determinados por formas de conocimiento y de ética. En otras palabras, la extrema posición marxista, que consideraría la organización económica como el determinante supremo de la cultura, parece subestimar dos puntos cardinales del análisis aquí ofrecido: en primer término, el concepto de normas constitutivas en virtud de las cuales encontramos que todo sistema de producción depende del conocimiento, del nivel de vida (definido a su vez por una serie de factores culturales) y del orden legal y político; en segundo lugar, el concepto de función, por el cual comprobamos que la distribución y consumo de los bienes dependen tanto del carácter total de una cultura como de la producción misma. En otros términos, el análisis aquí propugnado destacaría decididamente que en el campo de cualquier disciplina sociológica deben practicarse considerable número de trasplantes recíprocos con otros aspectos de la realidad social, a fin de eliminar los supuestos y buscar las primeras o verídicas causas.

Suponiendo que pasáramos de nuestra propia cultura a otra menos conocida o más exótica, hallaríamos exactamente las mismas condiciones. La civilización china difiere de la nuestra en la organización de la vida familiar y con respecto al culto de los antepasados; en la disposición de sus ciudades y su estructura municipal; en la vigencia del sistema de clan y, por lo tanto, también en el ordenamiento económico y político del país. Estudiando una tribu australiana, conoceríamos los pequeños grupos familiares, las hordas en las cuales las familias se agrupan, el matrimonio

según las clases, los grupos de edad y los clanes totémicos. La descripción de cada uno de estos complejos adquirirá significación y resultará comprensible sólo si relacionamos la organización de la sociedad con su ambiente material; si podemos registrar el código de reglas de cada grupo y, sobre todo, mostrar cómo los nativos lo derivan de algunos principios generales que tienen siempre el antecedente legendario, histórico o mitológico de una antigua revelación originaria. Vinculado los tipos generales de actividad y sus efectos en la vida total, podríamos apreciar la función de cada sistema de actividades organizadas, y así mostrar cómo concurren para proveer a los nativos de alimento y vivienda, de adiestramiento y de orden de sistemas orientadores dentro de su ambiente, y por fin de creencias, gracias a las cuales estos pueblos logran por sí mismos armonía con el destino general de su vida. El que estudie las altas o más primitivas civilizaciones de la gran península asiática de la India, debería analizar el sistema de castas en relación con el brahamanismo, y consideraría los monasterios como una consecuencia de los dogmas de la fe budista. Por medio de la observación de las comunidades aldeanas, de las artesanías, de los mercados y de las empresas industriales, llegaríamos progresivamente a comprender y a ser capaces de explicar cómo estos nativos derivan sus regímenes de vida de los recursos naturales circundantes.

Así, tanto en las comunidades primitivas como en las civilizadas, vemos primero y ante todo que cualquier acción humana efectiva encamina a la conducta organizada. Comenzamos a percibir que ésta puede ser sometida a un definido esquema analítico. El tipo de tales instituciones o aspectos aislados de la conducta organizada presenta ciertas similitudes fundamentales a través del amplio ámbito de las variaciones culturales. Podemos ahora, por otra parte, definir explícita, casi diagramáticamente, el concepto de institución, que supongo es la legítima unidad aislable en el análisis cultural.

CAPÍTULO VI

LAS UNIDADES CONCRETAS, AISLABLES EN LA CONDUCTA ORGANIZADA

Con el objeto de hacer el análisis subsiguiente más definido y más útil, tanto en el trabajo de campo como en la teoría, será mejor representarlo en forma de diagrama, para dar una definición clara de los varios conceptos que hemos inferido de él, y complementarlo con una lista, tan nutrida y concreta como sea posible, de los tipos de validez universal. El concepto que hemos venido elaborando es el de un sistema organizado de actividades tendentes a un fin. Hemos establecido en primer término que los seres humanos forman parte de grupos tradicionales desde su nacimiento o por incorporación posterior. Y también que, en ciertos casos, ellos organizan o instituyen dichos grupos. Definiré el cuerpo de normas constitutivas de una institución como el sistema de valores para cuyo logro los seres humanos se organizan o se incorporan a organizaciones existentes. Definiré el elemento humano de la institución como el grupo regulado por precisos principios de autoridad, división de funciones y distribución de privilegios y deberes. Constituyen las reglas o normas de una institución, las destrezas

técnicas adquiridas, los hábitos, los preceptos legales o mandamientos éticos que son aceptados por los miembros o a ellos impuestos. Resulta claro, tal vez, que tanto la organización de las personas como la naturaleza de las reglas seguidas están definidamente relacionadas con aquellas normas constitutivas. En cierto modo ambos términos: el conjunto humano y las reglas, derivan y dependen de su constitución normativa.

Un hecho importante ha sido corroborado a lo largo de nuestro análisis: toda organización está invariablemente basada sobre la íntima correspondencia con el ambiente material que la circunda. Ninguna institución está suspendida en el aire o flota de manera vaga e indefinida a través del espacio.

Todas descansan sobre un substrato material, esto es, en un reservado sector de elementos ambientes, constituido por riqueza, instrumentos y también una porción de beneficios que se acrecientan como resultado de las actividades concertadas. Organizado sobre la base de un cuerpo de normas, actuando de acuerdo con la cooperación social, siguiendo las reglas de su ocupación específica, usando y disponiendo de un equipo material, el grupo se empeña en el cumplimiento de sus actividades.

La distinción entre *actividades y reglas* es clara y precisa. Las primeras dependen de la destreza, del poder, de la honestidad, de la buena intención de los miembros. Ellas invariablemente se desvían de las reglas, que representan el cumplimiento ideal, no necesariamente su realidad. Por otra parte, las actividades están incorporadas a la conducta concreta en tanto que las reglas con frecuencia se manifiestan sólo en preceptos, textos y regulaciones. Por fin, nosotros hemos introducido el concepto de función, esto es, el resultado integral de actividades organizadas, distinguible por consiguiente del cuerpo de normas, vale decir, del objetivo, de fin nuevo o tradicional que se tiende a lograr. La distinción es esencial.

CUERPO DE NORMAS
↓ ↓
ELEMENTO HUMANO REGLAS
↓ ↓
EQUIPO MATERIAL
↓
ACTIVIDADES
↓
FUNCIÓN

El precedente diagrama proporciona una concreta y mnemotécnica ilustración de este asunto. No debe ser considerado como un místico "eidos" o un talismán mágico. Es meramente un modo de relacionar, compendiadamente, los resultados de nuestro análisis y de fijar en la memoria la relación entre los varios puntos que hemos considerado separadamente en nuestra exposición.

Pretende también mostrar con absoluta nitidez que todo tipo de actividad efectiva debe organizarse de una sola y determinada manera, en virtud de la cual llegue a estabilizarse culturalmente, esto es, a incorporarse a la herencia cultural de un grupo.

Los resultados de nuestro análisis, sin embargo, tal como están representados en el diagrama, son decididamente ambiciosos. Parte el diagrama de las siguientes proposiciones: cada institución, o sea un tipo organizado de actividad, tiene una estructura definida. Con el propósito de observar, comprender, describir y hablar teóricamente acerca de una institución, es necesario analizarla de la manera aquí indicada y sólo de esta manera. Esto es aplicable al trabajo de campo y a cualquier estudio comparativo entre diferentes culturas, a los problemas de antropología aplicada y sociología, y en verdad a cualquier enfoque científico, en materias en las cuales la cultura es el asunto principal. Ningún elemento, "rasgo", costumbre o idea puede ser definida, a menos que se la ubique dentro de su manifiesto y verdadero marco institucional. Insistimos en

que un análisis de esta índole es no sólo posible, sino indispensable. Sostenemos aquí que la institución es la verdadera unidad del análisis cultural. Afirmamos también que resultará incorrecto cualquier otro tipo de discusión o demostración que sólo considere rasgos aislados, o complejos que no sean los que integran la estructura institucional.

Con el objeto de demostrar más acabadamente aunque ésta existe en todas las culturas y en cada una de sus manifestaciones, será mejor suministrar primero otra amplia pero importante generalización. Sostengo que, si bien instituciones tales como la familia, el estado, el grupo de edad o la congregación religiosa varían de una a otra cultura, y, en algunos casos, dentro de la misma, es posible formular una lista de tipos o clases representativos de todas las culturas. En otras palabras, sostendría que la facilia y el tipo de actividades basado en un permanente contrato matrimonial en el cual la reproducción, la educación y la cooperación doméstica son los intereses dominantes, puede ser considerado como un rasgo de cultura universal. Intentemos formular esa lista. Puede ser concebida como una guía útil para cualquier investigador de campo que parte para una área civilizada o salvaje no estudiada previamente e intenta rastrear, observar y registrar todos los tipos importantes de conducta organizada. Una tal lista sería asimismo útil medida en la investigación comparativa, ya se oriente en el sentido evolucionista, ya en el difusionista o histórico. Constituiría también la prueba de que, en cierto sentido, cada cultura debe basar el fundamento de toda concreta y organizada combinación intencional de seres humanos, en los grupos de actividades establecidos.

Con el propósito de redactar esa lista, sería lo mejor considerar los principios generales que ligan a los seres humanos entre sí y los amalgaman en grupos permanentes. Ante todo, tenemos, desde luego, el hecho de la reproducción. En todas las sociedades humanas, la reproducción, es

decir, la relación entre marido y mujer, y entre padres e hijos, conduce a la formación de grupos pequeños, pero en extremo importantes. Podemos en consecuencia hablar del principio integrativo de la reproducción o del parentesco, ya se trate de relaciones consanguíneas o matrimoniales. Bajo este encabezamiento, deberíamos anotar instituciones tales como la familia, incluyendo el contrato de matrimonio, las reglas de filiación y las leyes que rigen la vida doméstica. Los lazos de paternidad, la vinculación recíproca entre padres e hijos, tienden siempre a extenderse y conducen a la formación de más extensos grupos de parientes.

Están éstos constituidos por aglomeraciones de familias simples bajo la autoridad de un patriarca y llegan hasta formar los llamados grupos de parentesco, designados habitualmente por términos como clan, sib, gens o fatría. Como es bien sabido, hay buen número de distingos entre descendientes matrilineales y patrilineales, matrimonios matri o patrilocales, el sistema dual y el de clanes poligámicos, etcétera. A despecho de las varias controversias acerca de los "orígenes" del matrimonio y de la familia, de la real significación del clan y de los sistemas clasificatorios de parentesco, en sus manifestaciones lingüísticas o de cualquier clase, el hecho indudable es que ningún competente investigador de campo puede estudiar una tribu sin haberse familiarizado muy bien con la teoría general de la vida familiar primitiva, la ley de descendencia y la formación de más extensos grupos de parientes. Podríamos, por lo tanto, anotar en una especie de condensado resumen, que bajo el principio de la reproducción como integrador social debe ser estudiada la ley del matrimonio, de la filiación y del parentesco, así como todas sus consecuencias con respecto a la estructura social.

Otro principio general de agrupamiento es el de la proximidad y contigüidad. La esencia de la vida social es la cooperación. Los individuos pueden intercambiar servicios, trabajar juntos y confiar en complementarse recíprocamente

según las tareas y las aptitudes, cuando están uno al alcance del otro. Y a la inversa, quienes son vecinos próximos deben llegar a cierto acuerdo respecto de buen número de puntos, como de marcar sus derechos de residencia y el uso de los objetos de interés y utilidad generales. Algunas veces deben ellos actuar conjuntamente, cuando algún peligro, calamidad o negocio urgente los induce a la acción. Como es obvio, el más pequeño grupo de vecindad es el hogareño, de modo que esta serie se inicia con la misma institución a que acabamos de referirnos más arriba. Además, encontramos invariablemente algunas formas de organización que comprenden cierto número de familias y otras unidades de parentesco.

El grupo local puede ser una horda nómada, una aldea sedentaria, un pueblo pequeño o simplemente el conjunto de villorrios o habitaciones dispersas. Desde que, como antes lo hemos señalado, hay evidentes ventajas en la organización, en tanto que la falta de ella es inconcebible, pues dejaría una serie de candentes cuestiones sin resolver, es siempre posible determinar la institución que podríamos denominar municipio o grupo local en el más amplio sentido del término. El principio de la propincuidad, como el del parentesco, puede ser extendido varios grados. En este caso con mucha mayor latitud, y de acuerdo con la situación, podríamos hablar de áreas, distritos, provincias, en conjunto o aisladamente, siempre que tuviéramos en cuenta que los consideramos como instituciones en tanto que estén organizados. La más amplia de estas unidades territoriales de cooperación potencial, intercambio de servicios y comunidad de intereses, sería la tribu en el sentido cultural de la palabra.

Otro principio natural de distinción y de integración está relacionado con la anatomía y la fisiología humanas. Los seres humanos difieren entre sí en cuanto al sexo, la edad, y, mucho menos significativamente, desde el punto de vista de ciertos estigmas innatos, deficiencias o condicio-

nes patológicas. Dondequiera que se establezca una organización que agrupe a los varones con exclusión de las mujeres, podemos decir que existen grupos institucionalizados que se basan en el sexo. Esto ocurre habitualmente como resultado de otras actividades. Aun en las tribus primitivas hay una división colectiva de funciones entre hombres y mujeres. Sólo muy raramente, como, por ejemplo, en algunas tribus australianas, encontramos una neta división entre clanes totémicos masculinos y femeninos. Más frecuentemente, la organización basada en el sexo está vinculada con otro sistema que mencionaremos más adelante: el de los grupos de edad. Este fenómeno está ampliamente difundido y, en cierto sentido, es universal.

Se manifiesta desde la cultura más primitiva hasta nuestra moderna civilización occidental, en el sentido de que determinan ciertas etapas de la vida humana a las cuales corresponden períodos como la infancia y, en cierto grado, la mocedad, de completa dependencia del medio social, el de aprendizaje y ejercitación; el de la adolescencia, entre la madurez sexual y el matrimonio; el de la plena participación en la vida del grupo y finalmente el lapso de la senectud. Este último se asocia ya con una gran influencia en los asuntos de la tribu o del estado, lo cual se designa con el término de gerontocracia, de sentido etnográfico; o ya significa simplemente que a los ancianos y ancianas se les permite vegetar, al margen virtualmente de la activa corriente de la vida colectiva. En algunas culturas, anormalidades físicas y mentales, como la inversión sexual y las tendencias epilépticas o histéricas, constituyen la base de una organización en grupos, conectada unas veces con el shamanismo y que da lugar, en otros casos, a la formación de castas proscriptas.

El principio de asociación, esto es, el agrupamiento voluntario por iniciativa individual, debe ser distinguido de los otros ya enumerados. La participación en sociedades secretas, en clubs, en equipos recreativos o en fraternidades

...ísticas, se basa en este principio. Aquí también tenemos un tipo de fenómeno institucional que puede hallarse, al menos en sus formas rudimentarias, aun entre los pueblos más primitivos, pero que se manifiesta a lo largo de todas las etapas evolutivas, siendo tan evidente en nuestra propia cultura como entre los polinesios o los negros del África occidental. En este caso, como en el sistema de grupos de edad arriba mencionado, encontramos con frecuencia un sistema de ritos de iniciación, a veces una función económica acessoria, ya estrictamente secreta y misteriosa, ya manifiesta y pública.

El quinto principio integrativo, de gran importancia, que se desarrolla con la evolución del género humano, es el de la habilidad profesional, el aprendizaje y la prelación.

Este es, evidentemente, un principio mucho menos específico, porque las distinciones en lo que respecta al trabajo, al adiestramiento, a la diferenciación de actividades típicas, varían más de una cultura a otra, que los distingos basados en las necesidades reproductivas o territoriales. No obstante, hallamos invariablemente en todas las culturas instituciones relacionadas con la producción, distribución y consumo de alimentos y otros bienes. Encontramos, así, conjuntos cooperativos entre los más simples recolectores de alimentos, entre los cazadores, pescadores y agricultores. Hallamos congregaciones mágicas y religiosas como el clan totémico, el grupo de parentesco aglutinado por el culto del antepasado común, y la tribu en conjunto o las subdivisiones que adoran a una divinidad natural. Con frecuencia los magos y brujos se organizan en grupos profesionales, ya en la realidad, ya en la creencia tradicional de la tribu.

Resulta claro que, a medida que la cultura progresa, las varias y específicas tareas funcionales se diferencian gradualmente y se incorporan a una institución determinada. La educación debe existir aun entre los más primitivos; en rigor, debió haber estado presente desde los orígenes mismos de la humanidad, como toda transmisión tradicio-

nal de técnicas, ideas y valores. Pero la educación está incorporada a la familia, al grupo local, a la asociación de jugadores, a los grupos de edad y a los gremios de artesanos donde el novicio recibe su enseñanza. Instituciones especiales para adoctrinamiento de la juventud, como escuelas, colegios y universidades, son unas de las más nuevas conquistas del hombre. De la misma manera, el verdadero conocimiento y hasta la ciencia están presentes en las más tempranas etapas de la cultura, pero la investigación organizada se institucionaliza sólo en los altos niveles de su desenvolvimiento. Y lo mismo ocurre con las leyes y la producción industrial, las instituciones caritativas y las profesiones como la medicina, el profesorado, el comercio y la ingeniería.

En los grados culturales muy bajos, los rudimentarios grupos económicos, mágico-religiosos, artísticos y recreativos dependen de las primitivas formas de especialización.

El distingo basado en el "status" y el rango, la formación de clases y castas, no se presentan en los grados culturales muy primitivos; pero aparecen con el desenvolvimiento de la riqueza, del poder militar, de la conquista y, por lo tanto, con la estratificación étnica. En este último sentido podríamos haber introducido el principio racial como uno de los que pueden llegar a institucionalizarse; tal el caso de las castas de la India, las dos o tres sociedades estratificadas del Sudán y del África oriental y, en cierto grado, las varias discriminaciones raciales y demás medidas en nuestra propia sociedad.

Si quisiéramos ahora averiguar cómo y en virtud de qué principios estas varias instituciones se integran en conjuntos definidos y autónomos, deberíamos hacer una importante distinción. El panorama etnográfico del mundo demuestra que en todos los continentes hay límites bien definidos que separan, unas de otras, las entidades culturales que los antropólogos llamamos tribus. En este sentido, la unidad de estos grupos, geográficamente definidos, con-

siste en la homogeneidad de la cultura. Dentro de los límites de la tribu, el imperio de la misma cultura se extiende de un extremo al otro. Sus miembros hablan todos el mismo idioma, aceptan la misma tradición en la mitología y en el derecho consuetudinario, en los valores económicos y en los principios morales. Con esto, corre paralela una semejanza de técnicas y herramientas, de gustos y bienes destinados a los consumidores. Ellos luchan, cazan, pescan y cultivan el suelo con el mismo tipo de utensilios y armas; se casan de acuerdo con idéntica ley de matrimonio y filiación. De este modo, los miembros de tal grupo pueden comunicarse por medio de la palabra; intercambiar servicios y movilizarse todos para una empresa común.

Podemos dejar pendiente la cuestión de si es posible considerar como instituciones estos grupos culturalmente unificados (los cuales, en realidad, son el prototipo o antecedente de la nación en el sentido moderno). Es probablemente mejor describir la nación, primitiva o civilizada, como un todo integrado por instituciones, en parte autónomas, pero también interdependientes. En este sentido, nacionalidad significa unidad en la cultura.

Hay, sin embargo, otro principio de integración hasta ahora omitido. Me refiero al de autoridad en el amplio sentido del término.

Autoridad significa el privilegio y el deber de tomar decisiones, de resolver en casos de disputa o desacuerdo y también de poder hacer respetar por la fuerza tales decisiones. La autoridad es la verdadera esencia de la organización social. Por lo tanto, no puede estar ausente de ninguna organización institucional aislada. No obstante, hay instituciones cuya cohesión se logra principalmente por el uso de la fuerza efectiva. Podemos definirlas como instituciones políticas, y hablar de un coeficiente o porción política determinada, en la familia, la municipalidad, la provincia o hasta los grupos económicos o religiosos. La importancia real de este principio comienza, sin embargo, con

el desarrollo de las organizaciones militares y con su intervención en el ataque y la defensa. La tribu como unidad cultural existió probablemente mucho antes de que la tribu política llegara a organizarse sobre el principio de la fuerza. Entre los aborígenes australianos o entre pueblos tales como los vedas, los fueguinos, los pigmeos y los andamaneses, no podemos hablar de organización política de la tribu desde que ésta no existe. En algunas comunidades algo más desarrolladas, en Melanesia y entre los habitantes de Oceanía que hablan el polinesio, el grupo político o estado originario se halla habitualmente asociado con la subdivisión de la tribu. En una etapa más avanzada, ambas unidades coinciden y entonces podemos hablar del prototipo del estado-nación.

Dondequiera que esto ocurra, será bueno trazar la distinción entre la tribu como unidad cultural y como organización política. La última es una forma de institución que debe ser definida en todos los aspectos en los cuales hemos analizado el concepto y que representamos en el diagrama. Y sería siempre importante destacar muy bien hasta qué punto coincide o no con el grupo cultural.

Será conveniente resumir este análisis en una breve lista:

Lista de Tipos Universales de Instituciones

Principio de integración	*Tipos de instituciones*
1. Reproducción (Vínculos de sangre definidos por un contrato legal de matrimonio y extendidos luego por un principio de filiación específicamente determinado en el esquema genealógico.)	La familia, considerada como el grupo doméstico de padres e hijos. Organización del noviazgo. La definición legal y organización del matrimonio como contrato que une dos individuos y emparenta dos grupos.

Principio de integración	*Tipos de instituciones*
	El grupo doméstico extendido y su organización legal, económica y religiosa. Grupos de parientes vinculados por el principio unilateral de la descendencia. El clan, matri o patrilineal. El sistema de clanes emparentados.
2. Territorio (Comunidad de intereses debidos a la proximidad la contigüidad y la posibilidad de cooperación.)	Los grupos municipales de vecindad, como la horda nómada, la vagabunda banda local, el pueblo, el conjunto de aldehuelas o habitaciones, la ciudad, la urbe. El distrito, la provincia, la tribu (Cfr. n. 7).
3. Principio biológico. (Distinciones debidas al sexo, a la edad y a los estigmas y síntomas corporales.)	Primitivo grupo sexual totémico. Organizaciones basadas en diferencias sexuales fisiológicas o anatómicas. Organizaciones debidas a la división sexual de funciones y actividades. Grupos y grados de edad siempre que estén organizados. En las organizaciones primitivas, organizaciones de anormales, degenerados mentales, epilépticos (relacionadas frecuentemente con ideas religiosas o mágicas); en los

Principio de integración	*Tipos de instituciones*
	altos niveles de cultura instituciones para enfermos, insanos, defectuosos congénitos.
4. Asociaciones voluntarias.	Primitivas sociedades secretas, clubs, equipos recreativos y sociedades artísticas. En los altos niveles de cultura, los clubs, sociedades benéficas y de ayuda mutua, logias, asociaciones voluntarias para recreo, educación moral o realización de un propósito común.
5. Ocupaciones y profesiones. (La organización de los seres humanos según sus actividades especializadas de acuerdo con el interés o propósito común y para la ejercitación de sus especiales aptitudes.)	En un nivel primitivo, principalmente magos, brujos, shamanes y sacerdotes; también gremios de artesanos y equipos económicos. En las civilizaciones más desarrolladas, los innumerables oficios, gremios y grupos formados en torno a un interés económico; las asociaciones de profesionales en el campo de la medicina, el derecho, la enseñanza, el ministerio sacerdotal. También instituciones específicas para el ejercicio organizado de la enseñanza (escuelas, colegios, universidades); para la investigación (laboratorios, academias, ins-

Principio de integración	*Tipos de instituciones*
	titutos); para la administración de justicia (cuerpos legislativos, tribunales, fuerza policial); para la defensa y la agresión (ejército, marina, fuerza aérea); para la religión (parroquias, sectas, iglesias).
6. Rango y "status"	Estados y órdenes de nobleza, clero, burguesía; campesinos, siervos, esclavos. El sistema de castas. Estratificación étnica, e s t o es, distingos raciales o culturales en civilizaciones primitivas o desarrolladas.
7. Principio inclusivo (La integración por comunidad de cultura o poder político.)	La tribu como unidad cultural correspondiente a la nacionalidad en niveles más elevados. El sub-grupo cultural de localización geográfica o de conjuntos enclavados (minorías extranjeras, ghettos, gitanos). La unidad política que puede comprender parte de la tribu, su totalidad y aun incluir varias subdivisiones culturales. El distingo entre tribu-nación y tribu-estado como organización política es fundamental.

Esta lista resume el asunto del presente capítulo. Como se ve, es una exposición basada completamente en el sentido común, e indica que en toda cultura se han de hallar ciertos tipos de organización. Desde el punto de vista de la observación etnográfica, esta lista tiene un valor preliminar para el estudiante, en el sentido de que induce al investigador a contestar positiva o negativamente una serie de cuestiones que deben plantearse con claridad si se desea llegar a la caracterización de una cultura no estudiada todavía.

Sería bueno quizás insistir una vez más en la importancia teórica de esta lista. Establece, ante todo, en la columna de la izquierda, que la reproducción, la distribución territorial, las distinciones fisiológicas y profesionales producen definidos tipos de agrupamiento, cada uno de los cuales tiene la misma estructura general que hemos expuesto en nuestro concepto de institución. Afirma también que las asociaciones voluntarias, bajo la forma de sociedades secretas, clubs u otras agrupaciones deliberadas, tienen existencia universal, y que el modo de integración del grupo cooperativo más amplio, basado en la homogeneidad cultural y el poder político, es esencial para nuestro conocimiento de una comunidad.

Los encabezamientos de esta primera columna enumeran una serie de problemas universales que son resueltos en cada cultura de modo algo diferente. Y es la solución de estos problemas, vale decir, la función de los varios tipos institucionales, lo que conduce a un primario determinismo. Esto, sin embargo, debe ser más desarrollado. Es claro que mientras la reproducción representa un determinante fundamental en cada sociedad; el principio basado en el territorio es formal e indica sólo que, dados ciertos intereses vitales que deben ser satisfechos en común, es indispensable un asiento espacial, puesto que las personas deben estar unas al alcance de las otras para cooperar entre sí. Sin embargo, debemos estudiar más profundamente los vitales intereses que ligan a un grupo con el territorio que ocupa.

Comprenderemos también con más nitidez cómo nacen los objetivos específicos de las diversas ocupaciones y de qué manera ellas se relacionan con los requerimientos básicos de la vida humana y la existencia del grupo.

En una palabra, se requiere una exposición más completa de nuestra teoría de las necesidades fundamentales, de la derivación de los intereses culturales y de los determinantes ambientes, sociológicos y técnicos de toda conducta colectiva basada en la cooperación. Sólo después de un detallado examen de estos problemas, a través del cual se clarificará el concepto de función, estaremos en condiciones de tornar a la lista anterior y demostrar más convincentemente que nuestros tipos institucionales no son arbitrarios ni ficticios, sino que representan realidades claramente definibles.

Capítulo VII

ANÁLISIS FUNCIONAL DE LA CULTURA

Es claro que para lograr una conformidad con nuestr definición de la ciencia será necesario responder a un ciert número de cuestiones, planteadas, más que resueltas, en el análisis que precede. Tanto en el concepto de instituci como en el aserto de que cada cultura debe ser analiz de acuerdo con tales instituciones y también de que to las culturas tienen como principal factor común una se de tipos institucionales, va ya implícito un cierto núm de generalizaciones o leyes científicas de los procesos y resultados.

Lo que todavía necesita aclararse es la relación en forma y función. Hemos insistido en que toda teoría cie tífica debe partir de y conducir a la observación. Debe s inductiva y verificable por la experiencia. En otras palabr es menester que se refiera a experiencias humanas suscep tibles de ser definidas, y que se manifiesten públicament es decir, que sean accesibles a cualquier observador; qu sean periódicas, y en consecuencia impregnadas de generali zaciones inductivas en virtud de las cuales puedan ser pro dichas. Todo esto significa que, en último análisis, tod proposición de antropología científica debe referirse a f nómenos susceptibles de ser definidos por la forma, en más objetivo sentido del término.

Al mismo tiempo hemos apuntado también que cultura, como obra del hombre y como medio a través de los cuales logra sus fines (un medio que le permite vivir, establecer un nivel de seguridad, "confort" y prosperidad; que le proporciona poder y lo pone en condiciones de crear bienes y valores más allá de su realidad animal y orgánica), que cultura, decimos, en razón de todo esto, debe ser entendida como un medio para un fin, es decir, instrumental o funcionalmente.

Por lo tanto, si ambas aserciones son correctas, podremos dar una definición más clara de los conceptos de forma, de función y de las relaciones entre ambos.

A lo largo de nuestro análisis, hemos visto que el hombre modifica el medio natural en que vive. Hemos sostenido que ningún sistema organizado de actividades es posible sin una base física y sin un equipo de instrumentos. Sería posible demostrar que ninguna fase distintiva de cualquier actividad humana se produce sin el uso de objetos, herramientas, mercancías; en resumen, sin la intervención de elementos de la cultura material. Al mismo tiempo, no hay actividad humana, individual o colectiva, que podamos considerar como puramente fisiológica, es decir, "natural", o no regulada. Hasta la respiración, las secreciones internas, la digestión y la circulación se producen dentro del ambiente artificial en condiciones culturalmente determinadas. Los procesos fisiológicos del cuerpo humano son afectados por la ventilación, por la rutina y la calidad de los fenómenos nutritivos, por las condiciones de seguridad o peligro, de satisfacción o ansiedad, de temor o esperanza. A su turno, funciones tales como la respiración, la excreción, la digestión y las secreciones glandulares afectan a la cultura más o menos directamente y provocan el nacimiento de sistemas culturales referentes al alma humana, a la brujería o a concepciones metafísicas. Hay una constante interacción entre el organismo y el medio secundario dentro del cual vive, es decir, la cultura. En una palabra, los seres humanos viven

de acuerdo con normas, costumbres, tradiciones y reglas que son el resultado de una interacción entre los procesos orgánicos, la actividad del hombre y el reacondicionamiento de su ambiente. Tenemos aquí, por consiguiente, otro integrante importantísimo de la realidad cultural: si lo llamamos norma o costumbre, hábito o *mos*, "folkway" o uso, poco importa. Por simple razón de simplicidad usaré el término *costumbre* para abarcar todas las formas tradicionalmente reguladas y "standardizadas" de la conducta. ¿Cómo podemos definir este concepto a fin de destacar claramente su forma, facilitar en consecuencia su enfoque científico y relacionar luego esta forma con su función?

La cultura, sin embargo, incluye también algunos elementos que permanecen aparentemente intangibles, fuera del alcance de la observación directa, y cuya forma ni cuya función resultan muy evidentes. Nos referimos, por lo común, a ideas y valores, a intereses y creencias; analizamos motivos en los cuentos populares y concepciones dogmáticas en las investigaciones sobre la magia o la religión. ¿En qué sentido podemos hablar de forma cuando encaramos la creencia en un Dios o el concepto de *mana* o la tendencia hacia el animismo, el preanimismo o el totemismo?

Algunos sociólogos parten de la base del acuerdo colectivo, de una sociedad hipostática, considerada como "el ser moral objetivo, que impone su voluntad sobre sus miembros". Es claro, sin embargo, que no puede ser objetivo lo que no es accesible a la observación. Muchos investigadores que se ocupan del análisis de la magia o la religión, del conocimiento primitivo o la mitología, se satisfacen con la descripción en términos de psicología individual introspectiva. En esto no es posible obtener una decisión final entre una teoría y otra, entre un supuesto o conclusión y el contrario, apelando a la observación, desde que obviamente sobre aquellos asuntos no podemos observar los procesos mentales ni del salvaje ni de persona alguna. Tenemos, por lo tanto, una vez más, la tarea de definir la concepción

objetiva de lo que, provisionalmente, podríamos considerar como la porción espiritual de la cultura, indicando, al mismo tiempo, la función de la idea, la creencia, el valor y el principio moral.

Resulta probablemente claro ahora, que el problema que estamos encarando aquí y tratando de resolver con cierta corrección, quizás hasta con pedantería, es el problema fundamental de toda ciencia: el de establecer la identidad de sus fenómenos.

Quien esté familiarizado con las controversias históricas, sociológicas o antropológicas, no puede negar que este problema aún espera solución y que la ciencia de la cultura carece todavía de verdaderos criterios identificativos (vale decir, criterios respecto de qué y cómo observar, qué comparar y cómo demostrarlo y por fin qué huellas rastrear en la evolución y la difusión). En el caso de la antropología hay una escuela cuyos miembros basan la mayor parte de sus investigaciones sobre y alrededor del concepto de cultura heliolítica. Quienes rechazan estas teorías negarán de plano que la cultura heliolítica es una realidad que pueda identificarse en cualquier parte del mundo. Discutirán la identificación demostrada con referencia a los monumentos megalíticos, la organización dual, el símbolo de la trompa del elefante, la interpretación del simbolismo sexual de las conchas usadas como monedas, y, en definitiva, todas las realidades postuladas.

Dentro de la escuela funcionalista misma, para tomar un ejemplo más próximo, hay disputas sobre si la principal explicación funcional debe referirse al hecho de la "densidad social", a la solidaridad del grupo, a su su integración o a fenómenos tales como la euforia y la disforia, que una corriente funcionalista considera inidentificables y otra perfectamente reales.

Mientras muchos antropólogos están de acuerdo en que la familia, por lo menos, es una verdadera unidad cultural que puede ser identificada y rastreada universalmente, en

toda la extensión del género humano, hay no pocos que discuten la existencia de esta institución. Muchos antropólogos están convencidos de que el totemismo existe. A. A. Goldenweiser, en un brillante ensayo publicado en 1910, el cual, en mi sentir, constituye un jalón en el desarrollo del método antropológico, ponía en tela de juicio la identidad del totemismo. En otros términos, desafiaba a quienes escriben acerca de este fenómeno a que trazaran sus orígenes, su desenvolvimiento y su difusión para probar que tanto en la observación como en la teoría podemos considerar al totemismo como una legítima realidad.

Así, la tarea de establecer los criterios identificativos, por una parte en la teoría y en el trabajo de campo, por otra, es quizá la contribución más importante en el sentido de hacer científico el estudio del hombre. Permítaseme abordar esta cuestión desde el problema elemental del investigador en campaña. Cuando él por primera vez establece su residencia en el pueblo cuya cultura desea conocer, registrar y presentar al mundo, encara desde luego el problema de qué significa identificar un hecho cultural, desde que, evidentemente, identificar es lo mismo que comprender. Nosotros comprendemos la conducta de otra persona cuando podemos dar razón de sus motivaciones, sus impulsos, sus costumbres, es decir, su total reacción ante las condiciones en que se encuentra. Si acudimos a la psicología introspectiva y decimos que comprender significa las identificación de los procesos mentales, o si, a fuer de conductistas, afirmamos que reacciona ante el estímulo integral de la situación en un sentido para nosotros familiar, de acuerdo con nuestras propias experiencias, no se modifica profundamente la explicación. Finalmente, y como un principio metodológico en el trabajo de campo, yo insistiría en la concepción conductista porque esto nos permitiría describir hechos que pueden ser observados. Se mantiene como verdad, sin embargo, que en la práctica corriente e intuitiva reaccionamos y respondemos a la conducta de los otros

través del mecanismo de nuestro propia introspección. Y aquí surge, inmediatamente, un principio muy simple pero con mucha frecuencia desdeñado. Las acciones, los ordenamientos materiales y los medios de comunicación que son más directamente significantes y comprensibles, son aquellos vinculados con las necesidades orgánicas del hombre, con las emociones y con los medios prácticos de satisfacer esas necesidades. Cuando los individuos comen o descansan, cuando sienten atracción recíproca o se comprometen en el noviazgo, cuando se calientan junto al fuego, duermen en una tarima, acarrean alimentos y agua para preparar una comida, no nos hallamos perplejos, no tenemos dificultad en proporcionar una relación clara o poner al cabo de lo que realmente ocurre a miembros de culturas diferentes. El resultado infeliz de este hecho básico es que los antropólogos han seguido a sus inexpertos predecesores y han descuidado un poco estas fases elementales de la existencia humana, por cierto no sensacionales, pero tampoco carentes de problemas. Y aun es evidente que una selección de las particularidades exóticas, llamativas y extrañas, divergentes de la tendencia universal de la conducta humana, no es en sí misma una selección científica, porque las más ordinarias satisfacciones de las necesidades elementales son muy importantes para toda conducta organizada.

Hubiera sido fácil mostrar que el historiador también usa como base de su reconstrucción el argumento fisiológico de que "no sólo de pan vive el hombre", aunque sí primordialmente de pan; que todos los ejércitos y, probablemente, también otras organizaciones mayores, se mantienen gracias al estómago; que, en resumen, como en el cuento famoso, la historia puede ser expresada en la frase "ellos viven, aman, mueren". *Primum vivere, deinde philosophari;* el principio de que puede mantenerse callado al pueblo con la sabia distribución de pan y circo; el comprender, por fin, que hay un sistema de necesidades, algunas fundamentales, otras tal vez artificialmente desa-

rrolladas, pero que reclaman satisfacción por igual; fin, todas estas frases y principios constituyen el aco del historiador para una discreta aunque intuitiva rec trucción. Resulta claro, me parece, que cualquier teo de la cultura debe partir de las necesidades orgánicas hombre, y si logra relacionar las más complejas e indirect pero quizá más imperativas necesidades, del tipo de las q llamamos espirituales o económicas, nos habrá proporcio nado una serie de leyes generales que tanto necesitamos una cabal teoría científica.

¿Cuándo el antropólogo, el erudito teórico, el sociólog o el historiador consideran que es necesario proporcion una explicación basada en hipótesis, en ambiciosas recon trucciones o en supuestos psicológicos?

Desde luego, cuando la conducta humana comienza parecer extraña, alejada de nuestras propias necesidades o costumbres y cuando, en resumen, los hombres cesan de comportarse como los demás seres humanos y mantienen prácticas como la "couvade", la caza de cabezas, el cort del cuero cabelludo, la adoración de un tótem, de un ante pasado o de un dios extraño. Es característico que mucha de estas costumbres pertenecen al campo de la magia o de la religión, y son debidas, o así lo parecen, a deficiencia en la razón o el entendimiento primitivos. En cuanto meno directamente orgánica sea la necesidad a la cual la conduct humana se refiera, más probablemente engendra aquello fenómenos que han proporcionado la mayor suma de m terial para la especulación antropológica. Pero esto es ver dad sólo en parte. Aun con referencia a la comida, al sexo y al crecimiento y decadencia del cuerpo humano, exist un buen número de exóticos y extraños tipos de conduct. El canibalismo y los alimentos "tabú"; el matrimonio y las costumbres de parentesco; los celos sexuales hipertro fiados o la aparente falta completa de ellos; los término clasificatorios del parentesco y su desacuerdo con la pa ternidad fisiológica; finalmente, el extraordinario fárrago

diversidad y contradicción en las costumbres enterratorias y las ideas escatológicas, forman otro gran conjunto de modos de comportamiento culturalmente determinados, que nos parecen, a primera vista, extraños e incomprensibles. En estos casos, sin duda, tratamos con fenómenos en los cuales se produce inevitablemente una fuerte reacción emocional. Todo cuanto se relaciona con la nutrición, el sexo y el ciclo de la vida, incluyendo el nacimiento, desarrollo, madurez y muerte, está invariablemente acompañado de disturbios fisiológicos en el cuerpo y en el sistema nervioso de quienes participan y de sus acompañantes.

Esto nos sugiere una vez más que si queremos encarar los inconvenientes y complejidades de los modos de comportamiento culturales, debemos relacionarlos con los procesos orgánicos del cuerpo humano y con aquellas fases concomitantes de la conducta que llamamos deseo o impulso, emoción o disturbio fisiológico, y que, por una razón u otra, deben ser regulados y coordinados por el conjunto de elementos de la cultura.

Hay un punto que se refiere a la compresibilidad superficial que dejamos de lado en esta parte de nuestra exposición. Existe, como es obvio, un gran sector de la conducta humana que debe ser específicamente conocido por el investigador de campo y presentado al lector comprensivo: es el específico simbolismo de toda cultura, el lenguaje en primer término. Esto se relaciona directamente con el problema que ya hemos planteado, a saber, el de definir la función simbólica de un objeto, un gesto, un sonido articulado, refiriéndolos a la teoría general de las necesidades y su satisfacción cultural.

Capítulo VIII

¿QUÉ ES LA NATURALEZA HUMANA?

(Fundamentos biológicos de la cultura)

Debemos basar nuestra teoría de la cultura en el hecho de que todos los seres humanos pertenecen a una especie animal. El hombre como organismo debe existir bajo condiciones tales, que no sólo aseguren su supervivencia, sino que le permitan un metabolismo normal y saludable. Ninguna cultura puede subsistir si no son reemplazados, regular y continuadamente, los miembros desaparecidos del grupo. De lo contrario, como es obvio, la cultura perecería por la extinción progresiva de aquél. Ciertas condiciones mínimas se imponen así a todos los grupos de seres humanos y a los organismos individuales que los constituyen. Podemos definir la expresión "naturaleza humana" como el hecho de que todos los hombres deben comer, respirar, dormir, procrear y eliminar sustancias superfluas de su organismo, dondequiera que vivan y cualquiera sea el tipo de civilización a que pertenezcan.

Por naturaleza humana entendemos, en consecuencia, el determinismo biológico que se impone sobre toda civilización y todos los individuos que las constituyen, debido al necesario cumplimiento de funciones corporales como la respiración, el sueño, el reposo, la nutrición, la excreción

y la reproducción. Podemos también definir el concepto de necesidades básicas como las condiciones ambientes y biológicas que deben cumplirse para la supervivencia del individuo y del grupo. En realidad, la supervivencia de ambos requiere el mantenimiento de un mínimo de salud y energía vital para la realización de tareas culturales, así como el número indispensable de miembros que evite la despoblación gradual.

Hemos indicado ya que el concepto de necesidad es meramente la primera aproximación al conocimiento de la conducta humana organizada.

Más de una vez se ha sugerido que ni la necesidad más simple, ni la función fisiológica más independiente de las influencias del medio, pueden ser consideradas como totalmente inalterables ante la acción de la cultura. Por el contrario, hay ciertas actividades biológicamente determinadas por los elementos físicos del ambiente y por la anatomía humana, que están incorporadas, de modo invariable, a todo tipo de civilización.

Presentaré esto en forma de diagrama. En la tabla que sigue se registra una serie de secuencias vitales. Cada una de ellas ha sido analizada en una concatenación tripartita de fases. Hay un impulso que es primariamente determinado por el estado fisiológico del organismo, por ejemplo, el que se produciría si la respiración fuera temporariamente suprimida. Todos sabemos qué significa esto por experiencia personal. El fisiológo puede definirlo desde el punto de vista de los procesos bioquímicos de los tejidos, de la función circulatoria, de la estructura de los pulmones y de los procesos de oxidación del carbono. El impulso o apetito relacionado con la función digestiva puede también ser explicado en términos psicológicos formulados de acuerdo con nuestra introspección o personal experiencia. Objetivamente, sin embargo, al dietista o al especializado en procesos digestivos. Un texto sobre la fisiología del sexo puede definir este apetito instintivo refiriéndolo a la anatomía y

SERIE PERMANENTE INCORPORADA A TODAS LAS CULTURAS

(A) *Impulso* →	(B) *Acto* →	(C) *Satisfacción*
Respiración	Inspiración de oxígeno	Eliminación de CO_2 de los tejidos
Hambre	Ingestión de alimento.	Saciedad
Sed	Absorción de líquido	Satisfacción
Apetito sexual	Cópula	Detumescencia
Fatiga	Reposo	Restauración de la energía muscular y nerviosa
Vigilia	Actividad	Satisfacción de la fatiga
Somnolencia	Sueño	Despertar con renovadas energías
Presión vejigal	Micción	Alivio de la tensión
Presión intestinal	Defecación	Relajamiento abdominal
Temor	Huída del peligro	Sosiego
Dolor	Evitación por medio de un acto efectivo	Retorno al estado normal

fisiología de la reproducción. El mismo se vincula evidentemente con la fatiga, que es un impulso a detener, durante el tiempo necesario, la actividad nerviosa y muscular; con las presiones vejigales e intestinales y acaso también con la

somnolencia; con el impulso a moverse a fin de ejercitar músculos y nervios; con la tendencia a evitar los peligros directos del organismo, como el golpe o la caída a un precipicio o desde una altura. La tendencia a apartar el dolor es quizás un impulso general relacionado con la evitación del peligro.

En la segunda columna hemos anotado el acto fisiológico que corresponde a cada impulso. Éste es quizás el menos variable de la serie en relación con las influencias o motivaciones culturales. El inspirar el aire o tomar alimentos; el acto sexual; el sueño, el reposo, la micción o la defecación son fenómenos que pueden ser descritos por la anatomía, la fisiología, la bioquímica y la física.

Más correctamente diríamos, tal vez, que de cada uno de esos procesos puede darse una definición mínima en términos anatómicos o fisiológicos objetivos, aunque intervengan ciertas modificaciones culturales.

En la última columna anotamos los resultados de las actividades fisiológicas en su relación con el impulso originario. Una vez más hallamos aquí que, a través de las actividades registradas en la columna del centro, se produce un cambio en el cuerpo humano que determina en los tejidos muy definidas condiciones, que son sentidas introspectivamente como alivio, consuelo, satisfacción. Desde el punto de vista de la conducta observable, tendríamos que definirlas como equilibrio orgánico, como una vuelta a las actividades normales, por ejemplo, en la respiración; o como el acto de tornar a cumplir las tareas comunes, según ocurre con la evacuación. En el caso del impulso sexual, encontramos el estado que psicólogos y fisiólogos denominan generalmente detumescencia.

Debe advertirse, sin embargo, que en este caso la cópula, es decir, la satisfacción esencial del instinto, y la temporaria saciedad de ambos organismos, es, bajo ciertas condiciones, sólo el punto de partida de otro proceso biológico de fundamental importancia. En efecto, el acoplamiento en-

gendra la gravidez en uno de los dos participantes y se produce entonces una compleja serie de fenómenos en virtud de los cuales un nuevo organismo nace a la vida, primero dentro del cuerpo materno, separadamente luego del nacimiento; se inicia así, en el desarrollo ontogénico, una nueva etapa, parcialmente autónoma. El proceso del crecimiento, intrauterino e individual, es también un hecho biológico, asociado con una gran variedad de impulsos y necesidades, y debe ser tenido en cuenta como un determinante biológico de la cultura. No obstante, no podemos poner el desarrollo bajo el encabezamiento de un impulso, aunque implique una serie de impulsos adicionales especialmente en la infancia, y se relacione con la aparición de otros en diferentes períodos del crecimiento.

Este último será considerado brevemente cuando definamos la relación entre impulso y necesidad.

Este capítulo tiende a establecer el significado de la expresión "naturaleza humana". Hemos mostrado que el determinismo biológico impone en la conducta del hombre ciertos ciclos invariables que deben ser incorporados a toda cultura, refinada o primitiva, simple o compleja. Hemos destacado el hecho de que ocurren siempre y que su concatenación es tan permanente e invariable como el mínimum de carácter fisiológico contenido en cada una de las fases. Estas series vitales tripartitas son indispensables para la supervivencia del organismo, y, en cuanto atañe al acto sexual y a la gravidez, para la continuación de la especie. Es claro que los aspectos anatómicos, biológicos y físicos no son los que conciernen primordialmente a la ciencia de la cultura. Pero para quien en ella se especializa, es necesario apoyarse en estas bases esencialmente fisiológicas. Por razones teóricas y prácticas, la antropología, como teoría de la cultura, debe establecer una cooperación más estrecha con aquellas ciencias naturales que pueden proporcionarnos la respuesta específica a nuestros problemas. Así, por ejemplo, en el estudio de los diversos sistemas económicos rela-

cionados con la producción, la distribución y el consumo de los alimentos, el asunto que concierne al dietista y al fisiólogo de la nutrición está fundamentalmente ligado con el trabajo antropológico. El especialista es nutrición puede establecer, en términos de proteínas, carbohidratos, sales minerales y vitaminas, la dieta óptima para el mantenimiento del organismo humano en estado de buena salud. Esta alimentación ideal, sin embargo, debe ser establecida con respecto a una cultura dada.

Porque lo óptimo es definible sólo en relación con el "quantum" de trabajo, muscular y nervioso, con la complejidad de las tareas, con la tensión potencial y los esfuerzos requeridos por una determinada configuración cultural de los individuos. Al mismo tiempo, la fórmula ideal recetada por un dietista no tiene importancia teórica ni práctica, a menos que se relacione con los recursos del medio y con el sistema de producción y posibilidades de distribución.[1]

Estoy resumiendo aquí el tipo de estudio con el cual estuve vinculado durante varios años en el Instituto internacional de lenguas y culturas africanas. Cuando se reclutan obreros africanos para empresas de tipo europeo, como minas, plantaciones o factorías, se comprueba habitualmente que los trabajadores están desnutridos con respecto a los esfuerzos que deben hacer para el cumplimiento de sus tareas. Ha sido confirmado también, por investigaciones especiales en varias tribus del África, que bajo el régimen de los nuevos esfuerzos exigidos por el cambio de cultura en general, se hace inadecuada su ración alimenticia, que era en el pasado suficiente. Así, aun en antropología práctica y aplicada, el análisis aquí propuesto ha pasado del plano de simple "desideratum" al de investigación concreta.

La importancia teórica del problema hubiera conducido, sin embargo, al biólogo y al investigador de la cultu-

1. Han realizado estudios sobre este problema A. I. Richards, Margaret Mead, Raymond Firth y Lord Hailey.

ra a un intercambio de preguntas y respuestas levemente distinto. Sería de la mayor importancia para nuestro estudio comparativo de la conducta humana organizada, el aprender de quienes estudian anatomía y fisiología comparadas y las condiciones ambientales correspondientes a establecer los límites dentro de los cuales los organismos humanos mantienen disposición satisfactoria para el trabajo, teniendo en cuenta el consumo de alimentos, la proporción de oxígeno, el grado de temperatura y de la humedad atmosférica o de la que actúa directamente sobre la piel; en una palabra, las condiciones mínimas del ambiente físico compatible con el crecimiento, el metabolismo, la protección contra los microorganismos y la reproducción suficiente.

Sobre este último punto, por ejemplo el grave problema de la depopulación, la extinción más o menos rápida de algunas razas y culturas primitivas y la supervivencia de otras, son cuestiones que la antropología científica no puede eludir. En este sentido, simples estudios ginecológicos o teorías puramente fisiológicas no serían suficientes. Las relaciones entre el organismo total y especialmente los fenómenos nerviosos, con la "voluntad de vivir" y la "voluntad de reproducirse", constituyen un asunto que ha sido puesto sobre el tapete por investigadores tales como G. H. Lane, Fox Pitt, Rivers y algunos pocos especialistas en antropología física, pero que espera todavía solución.

En lo que respecta a nuestro análisis, sólo necesitamos dejar establecido que las series vitales resumidas en las tablas precedentes deben ser definidas en primer término desde el punto de vista biológico. Se relacionan con la cultura, primordialmente, a través de la "re-definición" de los impulsos y también por el hecho de que la satisfacción de un impulso, o, en los términos con que lo expresarían algunos conductistas, del "refuerzo de una tendencia", es un factor psicológico y fisiológico constante, que controla la conducta humana a lo largo de la vasta serie de actividades tradicionalmente determinadas. Podremos comprobar

que la totalidad de amplias áreas de actividades culturales muy complejas y diferenciadas, tanto en niveles primitivos como muy desarrollados, están siempre más o menos directamente relacionadas con las series vitales que antes enumeramos. Esto, desde luego, no es una idea nueva. En realidad, uno o dos de los más influyentes sistemas de filosofía de la cultura o de interpretación general de la conducta humana, desde el punto de vista de un principio dominante, han elegido una u otra de nuestras series vitales y han tratado de mostrar que es el principal motor de la humanidad.

El sistema marxista parte de la base de que la serie: hambre-alimento-saciedad es la base última de toda motivación humana. La interpretación materialista de la historia presta énfasis en parte a la cultura material, esto es a la riqueza, especialmente en su fase productiva. Sigmund Freud y sus discípulos convierten el impulso que nosotros hemos registrado modestamente como apetito sexual en algo así como un concepto metafísico de la líbido e intentan explicar muchos aspectos de la organización social, la ideología y hasta los intereses económicos, por las fijaciones infantiles de las tendencias de la líbido. En este proceso incluyen las funciones del colon y de la vejiga, y reducen así el principal motor de la humanidad a los fenómenos que ocurren precisamente por debajo de la cintura humana. Sin embargo, queda en pie el hecho de que el organismo es anatómica y fisiológicamente diferenciado y debe aceptarse, por lo tanto, la autonomía de los diversos impulsos. Cada uno de ellos determina un tipo específico de acción y cada serie vital es en gran medida independiente de las demás.

En cuanto al problema de la forma y la función, es, sin duda, posible definirlo a esta altura de nuestro análisis. Cada una de las series vitales tiene su forma determinada. Cada una puede ser considerada desde el punto de vista de la anatomía, la fisiología y la física. La exposición mínima, hecha en términos de ciencia natural, de lo que la

conducta humana debe ser (inducida por un impulso y tendente a una satisfacción) equivale a definir la forma de una serie vital. La función, en cambio, es primordialmente para el fisiológo la relación entre las condiciones del organismo antes del acto y el cambio producido, conducente al estado normal de satisfacción y equilibrio.

La función, en este aspecto más simple y básico de la conducta humana, puede ser definida como la satisfacción de un impulso orgánico por medio del acto apropiado. Como es obvio, forma y función están inextricablemente relacionadas. Es imposible tratar acerca de una sin tener en cuenta la otra. En la respiración, por ejemplo, la "forma", en cuanto se refiere al cuerpo humano, podría aparecer como la inspiración del aire. Pero si la atmósfera circundante tiene insuficiencia de oxígeno o está cargada con monóxido o cualquier otro gas venenoso, el efecto sería muy diferente que si se aspirara aire puro. ¿Podríamos decir entonces que la misma forma presenta diferente función? Desde luego, no. Al definir la forma, hemos considerado, no meramente el acto medular de la serie vital, sino también la condición originaria del organismo, el ambiente físico y el resultado último del acto, desde el punto de vista de lo que ocurre al organismo en su interacción con los factores ambientes. Cuando algún gas venenoso llega a los pulmones, la forma del proceso microfisiológico es evidentemente distinto del producido por la oxidación. En otras palabras, tendríamos aquí una diferencia en la función, porque en su conjunto la forma del proceso ha cambiado. La forma aquí, en lo que respecta a la conducta externa, representaría, no al organismo que respira durante un cierto tiempo y alcanza luego el estado de satisfacción normal, debida a la renovación del oxígeno en los tejidos, sino al estado de colapso, radicalmente distinto en relación con la actividad total y la condición de los tejidos. Podríamos decir que la manera de encarar la forma corresponde al método de observación y documentación al considerar una

serie vital, mientras que la función significa reconsiderar lo que ha ocurrido, desde el punto de vista de los principios científicos tomados de la física, la bioquímica y la anatomía, vale decir, del análisis completo de los fenómenos orgánicos y ambientes. Es legítimo distinguir ambos conceptos desde que corresponden a métodos diversos de observación y de procedimientos operativos.

Es imposible omitir cualquiera de los dos en el análisis de la conducta humana, tal como está expresada en cualquiera de las series vitales enumeradas en nuestra tabla.

El antropólogo que ha estudiado los impulsos, no sólo en la definición mínima proporcionada por la física y la biología, sino en las fases de la conducta orgánica incorporada a la cultura, deberá "redefinir" los dos conceptos de forma y función, y ambos adquirirán para él una complejidad nueva, así como valor y utilidad acaso no tan evidentes por sí mismos.

Capítulo IX

DERIVACIÓN DE LAS NECESIDADES CULTURALES

Hasta aquí hemos visto que la naturaleza humana impone sobre todas las formas de la conducta, hasta la más compleja y organizada, un cierto determinismo. Éste consiste en un número de series vitales, indispensables para la marcha saludable del organismo y de la comunidad en conjunto, las cuales deben ser incorporadas a todo sistema tradicional de existencia organizada. Estas series vitales constituyen puntos cristalizados con respecto a los procesos y productos culturales, y a los complejos ordenamientos que se van formando en torno de cada serie. Hemos visto también que los conceptos de forma y función han sido ya definidos con referencia a una serie vital como mero hecho orgánico.

Pasamos ahora a considerar cómo los impulsos, las actividades y las satisfacciones ocurren de hecho dentro de un determinado marco cultural. En cuanto al impulso, es claro que en toda sociedad humana cada uno es remodelado por la tradición. En su forma dinámica el impulso aparece como una motivación, que aquélla también modifica, forma y determina. Los fenómenos respiratorios, por ejemplo, se producen dentro de espacios cerrados, en una casa, una mina, una cueva o una fábrica. Podríamos decir

que hay una relación entre la necesidad de oxígeno en los pulmones y la de protección integral durante el sueño, el trabajo o las reuniones sociales. Las exigencias de temperatura y ventilación deben ser cumplidas por medio de dispositivos culturales. En estos casos se produce cierta adaptación tradicional o hábito del organismo. Es bien sabido el hecho de que, aun en culturas europeas, la preferencia por el aire puro en contraposición con el grado de temperatura, no es idéntica en Inglaterra, Alemania, Italia o Rusia. Otra complicación en este simple impulso de aspirar aire para llenar los pulmones con oxígeno es debida a la circunstancia de que los órganos de la respiración son también, en cierta medida, órganos del lenguaje.

El adecuado ajuste de la respiración profunda a las exigencias de la oratoria pública, al recitado de fórmulas mágicas y al canto, constituye otro dominio en el cual la respiración difiere del mero acto fisiológico. La interacción entre las creencias, mágicas o religiosas, relacionadas con la etiqueta y la respiración, proporcionarían otro co-determinante del fenómeno fisiológico, en culturas donde la exhalación del aliento, especialmente en locales cerrados, es considerada como peligrosa, descortés o nociva, mientras que la profunda y ruidosa inspiración del aire es un signo de respeto o sumisión.

El determinante cultural es un hecho familiar en cuanto se refiere al hambre o apetito, es decir, a la disposición para comer. Limitaciones sobre qué es considerado sabroso, admisible, ético; los tabúes mágicos, religiosos, higiénicos y sociales respecto de la calidad, ordenación material y preparación de la comida; la rutina habitual que establece el momento y el tipo de apetito, todos estos aspectos pueden ser ejemplificados considerando nuestra propia civilización, desde las reglas y principios de los judíos, mahometanos, brahamanes o shintoístas, hasta cualquiera de las culturas primitivas. El apetito sexual, satisfecho siempre e invariablemente dentro de ciertos límites, está rodeado por las más

estrictas prohibiciones, como las del incesto, las abstinencias pasajeras y los votos de castidad, temporarios o permanentes. El celibato elimina —por lo menos como exigencia ideal— las relaciones sexuales en ciertas minorías que integran una cultura. Desde luego, nunca se presenta como regla permanente para el conjunto de una comunidad. La forma específica en la cual el impulso sexual puede satisfacerse, es profundamente modificado por cortes anatómicos (circuncisión, infibulación, clitoritomía, laceraciones en el pecho, los pies o la cara); el atractivo objeto sexual está afectado por el rango y la posición económica; el cumplimiento del impulso erótico implica la deseabilidad personal de otra persona, como individuo y como miembro del grupo. Sería igualmente fácil demostrar que la fatiga, la somnolencia, la sed y la vigilia son determinadas por factores culturales tales como el cumplimiento del deber, la urgencia de la tarea y el ritmo establecido de las actividades. Factores similares afectan también, evidentemente, las presiones vejigales e intestinales y los impulsos de miedo y dolor. En cuanto al padecimiento, en verdad, parecería que los más invariables elementos de la historia cultural y de los datos etnográficos, prueban que la resistencia puede ser casi indefinidamente acrecentada por cambios en el sistema nervioso central, provocados por el entusiasmo religioso, el heroísmo patriótico o la ejemplar determinación puritana.

En definitiva, sería ocioso desatender el hecho de que el impulso que conduce al acto fisiológico más simple está, por una parte, plasmado y determinado por la tradición, y, por otra, es inevitable en la vida, porque está además determinado por las necesidades fisiológicas. Vemos también por qué, considerados bajo dadas condiciones de cultura, no pueden existir impulsos pura y simplemente fisiológicos. La respiración tiene algo que debe ser relacionado con la articulación vocal, con el confinamiento de varias personas dentro del mismo espacio y con actividades en las

cuales el aire es afectado por gases nocivos o venenosos. La comida, bajo condiciones de cultura, no es el mero acto de echar mano de los recursos naturales del medio, sino un acto en virtud del cual los hombres comparten un alimento preparado que, por regla general, ha sido acumulado y almacenado durante cierto tiempo y que, invariablemente, es el resultado de una distintiva actividad organizada del grupo, aun cuando ello ocurra en la forma más simple del recolección. Comer en común implica condiciones en cuanto a cantidad, hábito y manera, y así se derivan una serie de reglas de comensalía. El acoplamiento en la especie humana no es un acto que pueda efectuarse dondequiera y comoquiera, sin considerar los sentimientos y reacciones de los demás. Su realización en público es, de hecho, extremadamente rara, y ocurre sólo como una desviación de las normas de la sociedad, como una forma de perversión sexual, o, muy raramente, como parte del complejo de ceremonias mágicas o religiosas. En tales casos, se convierte más bien en la realización cultural de un hecho fisiológico que en la satisfacción, biológicamente determinada, de un mero impulso. El acto de descansar y de dormir, la actividad muscular o nerviosa y el alivio del insomnio, exigen fatalmente un marco específico, un conjunto de objetos materiales y especiales condiciones arregladas y permitidas por la comunidad. Tanto en la más simple como en la más compleja cultura, la micción y la defecación se cumplen bajo condiciones muy especiales y están rodeadas por un rígido sistema de reglas. Muchos primitivos, por razones mágicas o temor a la brujería, así como por sus ideas acerca de los peligros que emanan de los excrementos humanos, imponen estrictas normas de secreto y aislamiento que encontramos hasta en la civilizada Europa. En todos estos casos vemos cómo el acto mismo, es decir, el centro de la serie vital, es también regulado, definido y así modificado por la cultura.

Lo mismo ocurre, desde luego, en la tercera fase de la

serie, que es la de la satisfacción. Ésta no puede ser definida, por cierto, en términos de fisiología, aunque sea la fisiología la que nos proporcione la definición mínima. La saciedad es indudablemente una condición del organismo humano. Pero un aborigen de Australia que ha satisfecho su hambre comiendo por error su animal totémico; un judío ortodoxo que, por desventura, ha comido puerco; un bracmán obligado a ingerir carne de vaca, manifestarían síntomas de naturaleza fisiológica, como el vómito, desarreglos digestivos y manifestaciones de la enfermedad que se considera específicamente el castigo para los casos de violación de la norma. El goce logrado con un acto sexual con el que se ha quebrantado un tabú de incesto o se ha cometido adulterio o infringido los votos sagrados de castidad, produce también un efecto determinado por los valores culturales.

Esto prueba que en los aspectos culturales de la conducta no debemos olvidar la biología, pero que no debemos considerarnos satisfechos con sólo el determinismo biológico. Con respecto a la respiración, podríamos mencionar la creencia muy extendida del "efluvio maligno" o atmósfera peligrosa, tipificada en la expresión italiana *mal aria*, que se refiere, por lo general, no a verdaderas sustancias volátiles, sino a categorías culturalmente determinadas, que producen, sin embargo, resultados patológicos.

Vemos, por lo tanto, que la escueta, simple consideración fisiológica incorporada a nuestra tabla de series vitales es punto de partida necesario, pero no es suficiente cuando consideramos el modo en que el hombre satisface sus urgencias corporales bajo condiciones de cultura. En primer lugar, es claro que, tomando un grupo organizado en su conjunto, es decir, al mismo tiempo la cultura y las personas que la ejercen, debemos tener en cuenta cada serie vital, relacionándola con el individuo, con el grupo organizado, los valores tradicionales, las normas, las creencias y también el ambiente artificial en el cual son satisfechos

la mayor parte de los impulsos. Preferimos omitir el concepto de motivación en un análisis de la cultura, a menos que convengamos en usarlo de manera distinta de los psicólogos animalistas y fisiólogos. Desde que es preferible que una diferenciación conceptual tenga su correlativa distinción terminológica, hablaremos de aquí en adelante de motivo, entendiendo por ello el impulso, tal como se lo encuentra en la realidad, actuando dentro de una cultura dada. Debemos, por consiguiente, formular de nuevo nuestro concepto de este mínimo fisiológico, vale decir, los límites dentro de los cuales las motivaciones fisiológicas pueden ser remodeladas de modo que ellas no conduzcan a degenerar el organismo o a la depopulación de los miembros de una cultura. Como opuesto a motivo, por otra parte, hablamos de necesidades. Usaremos este término, no con referencia a un organismo individual, sino más bien a la comunidad y a su cultura en conjunto.

Entiendo por necesidad, entonces, el sistema de condiciones que se manifiestan en el organismo humano, en el marco cultural y en la relación de ambos con el ambiente físico, y que es suficiente y necesario para la supervivencia del grupo y del organismo. Una necesidad, por lo tanto, es una limitada serie de hechos. Los hábitos y sus motivaciones, las reacciones adquiridas y los fundamentos de la organización, deben ordenarse para permitir que sean satisfechas las necesidades básicas.

El concepto, en consecuencia, surgirá más claro cuando lo discutamos directa y concretamente y formulemos la tabla de necesidades que sólo de modo indirecto corresponde a nuestra lista de impulsos.

CAPÍTULO X

NECESIDADES BÁSICAS Y SUS CONCOMITANTES CULTURALES

La siguiente tabla de necesidades básicas y sus concomitantes culturales, ha sido trazada con miras a la simplicidad. Su plan se aproxima a lo vulgar. Pero desde que es sólo un cuadro sinóptico, desarrollaremos cada encabezamiento más ampliamente a fin de proveer de una definición a cada uno de esos títulos taquigráficos.

(A) *Necesidades básicas*	(B) *Concomitantes culturales*
1. Metabolismo	1. Abasto
2. Reproducción	2. Parentesco
3. Bienestar corporal	3. Abrigo
4. Seguridad	4. Protección
5. Movimiento	5. Actividades
6. Crecimiento	6. Ejercitación
7. Salud	7. Higiene

El título *metabolismo* significa que los procesos de ingestión de alimentos, digestión con sus correspondientes secreciones, absorción de sustancias nutritivas y expulsión de excrementos están relacionados de distintas maneras con

los factores ambientes y con la interacción entre el organismo y el mundo externo, interacción culturalmente trabada. Aparecen aquí condensados varios de los impulsos que habíamos consignado separadamente en la tabla anterior. Tanto la provisión de alimentos sólidos o líquidos, como los procesos de excreción, por los cuales el individuo frecuenta el ambiente exterior, están determinados por el metabolismo. No obstante, en este caso no nos referimos tanto al impulso del hambre, al de la inspiración del aire o a la sensación de sed. De lo que estamos tratando ahora es de que, si consideramos la comunidad como un conjunto, todo organismo, en general, requiere ciertas condiciones que le garanticen la provisión de elementos materiales, el cumplimiento de las funciones digestivas y los dispositivos sanitarios para los procesos finales.

Del mismo modo, cuando pasamos a la *reproducción,* no nos referimos al impulso individual del sexo y a su cumplimiento en algún caso particular. Significamos simplemente que la reproducción debe producirse en la proporción necesaria para llenar los claros producidos en la comunidad.

El breve título *bienestar corporal* se refiere al grado de temperatura, porcentaje de humedad y ausencia de sustancias nocivas que estén en contacto con el cuerpo, todo lo cual debe permitir que procesos fisiológicos como la circulación, la digestión, las secreciones internas y el metabolismo puedan cumplirse en un sentido puramente físico. Probablemente la temperatura es el elemento más significativo, desde que la exposición al viento y a la intemperie, a la lluvia, a la nieve o a la sequedad continua, actúa en gran medida. a través de los elementos de la temperatura, sobre el organismo.

La seguridad se refiere a la prevención de daños corporales por accidentes mecánicos, ataques de animales o de otros hombres. Resulta claro que, desde el punto de vista del impulso, estuvimos empeñados, en nuestra precedente

exposición, en relacionar los tipos de reacción individual con exposición o el padecimiento. Ahora puntualizados que bajo condiciones en las cuales la mayoría de los organismos no están protegidos de los daños corporales, la cultura y el grupo humano correspondiente no podrían sobrevivir.

El epígrafe *movimiento* expresa que la actividad es tan necesaria al organismo como indispensable a la cultura. El distingo entre nuestra referencia anterior al impulso muscular y nervioso y la definición de la necesidad, como aquí se expone, aparece clara. En el caso presente, estamos tratando de las condiciones generales bajo las que un grupo de personas vive y coopera, y en virtud de las cuales la mayoría de los miembros, en alguna circunstancia, y todos en cierto momento, deben obtener algún fin por medio de la actividad y la iniciativa.

El apartado *crecimiento* o desarrollo, que fue tratado en nuestra lista de impulsos, tiene aquí su lugar legítimo. Quiere decir lo siguiente: desde que los seres humanos durante su infancia dependen de sus mayores; desde que la madurez es un lento y gradual proceso, y la edad senil, en el hombre más que en cualquiera otra especie, deja al individuo indefenso, los fenómenos de crecimiento, madurez y decadencia imponen a la cultura muy generales pero definidas condiciones. En otras palabras: ningún grupo podría sobrevivir ni subsistir su cultura, si el infante, inmediatamente después del nacimiento, quedara librado a sus propios recursos, como en el caso de muchas especies animales.

Finalmente, hemos agregado aquí la *salud* como una general necesidad biológica. Es dudoso, sin embargo, que este encabezamiento pueda mantenerse. Es obvio que la salud se refiere a todos los otros epígrafes, con exclusión quizá del segundo, y, aun en ese caso, la protección de los procesos reproductivos de posibles peligros externos constituye uno de los procedimientos higiénicos. En realidad, definida la salud en términos generales y positivos, importaría tanto como el mantenimiento del organismo en con-

diciones normales en cuanto se refiere a sus aptitudes para la indispensable producción de energía. Lo que justifica que hayamos reservado un encabezamiento independiente es que la salud desmejora y debe ser recuperada. Desde el momento que todos los otros epígrafes son positivos, el término "enfermedad" no sería apropiado, puesto que no es una necesidad biológica determinada por su concomitante. En cambio, si se lee como "cura o alivio de la enfermedad o de condiciones patológicas" resulta probablemente justificado, en el sentido de que impone ciertas condiciones limitativas a las sociedades humanas y da lugar a manifestaciones culturalmente organizadas.

Las dos columnas de nuestra lista deben leerse considerando cada par de encabezamientos horizontales como inseparablemente unidos. El verdadero sentido de nuestro concepto de necesidad implica su correlación directa con el concomitante que recibe de la cultura.

Cuando consideramos cualquier cultura que no esté en estado de decadencia o desintegración completa, sino en su desarrollo normal, hallamos que la necesidad y su concomitante están directamente relacionados y se corresponden uno con otro. Las necesidades de alimento, bebida y oxígeno no son jamás fuerzas aisladas que impulsan al individuo o al grupo en su conjunto a una ciega búsqueda de alimento, agua u oxígeno; ni tampoco los hombres llevan consigo de uno a otro lado sus necesidades de bienestar corporal, de movimiento o de seguridad. Los seres humanos, bajo sus condiciones de cultura, despiertan ya con apetito matinal bien dispuesto, y también con un desayuno que los aguarda o que está listo para ser preparado. Ambas cosas, el apetito y su satisfacción, se producen simultáneamente en la habitual rutina de la vida. Salvo accidentes excepcionales, el organismo mantiene el grado necesario de temperatura gracias a la ropa con la cual se protege, a la templada habitación o a la estufa de la vivienda y, por fin, hasta por medio de caminatas, carreras u otra actividad. Es cierto que el

organismo se adapta, de modo que en el dominio de cada necesidad específica se desarrollan ciertos hábitos; y, dentro de una organización cultural, estos hábitos encuentran satisfacciones rutinariamente organizadas.

Este es el punto en el cual el estudio de la conducta humana se aparta definitivamente del mero determinismo biológico. Ya lo hemos puesto en claro señalando que, dentro de cada serie vital, el impulso es remodelado o codeterminado por influencias culturales. Como antropólogos, estamos interesados en primer término por la manera en que se desarrollan, partiendo del impulso orgánico primario, los condicionados concomitantes del gusto y del apetito, de la atracción sexual, de las formas de adorno relacionadas con el bienestar físico, etc.

Nos interesamos también por la manera en que se estructuran los varios concomitantes culturales. Veremos que no son en modo alguno simples. Con el objeto de proveer la constante corriente de sustancias nutritivas, vestidos, materiales de edificación, construcciones, armas y herramientas, las culturas no deben simplemente producir artefactos, sino que tienen también que desarrollar técnicas, esto es ,acciones reguladas, valores y formas de la organización social. Será mejor, probablemente, considerar uno por uno los varios concomitantes culturales indicados en la segunda columna y ver que representan como detalles de organización y estructura cultural.

1. *Abasto.* Partiendo de la base de la necesidad de nutrirse, hallaremos que los seres humanos comen y beben, no gracias a exclusivos recursos de la naturaleza, ni tampoco en completo aislamiento, ni, en fin, por simples exigencias anatómicas o fisiológicas. Ya nos volvamos hacia los más primitivos, como una tribu de aborígenes australianos o un pequeño grupo de fueguinos, ya hacia una comunidad europea o americana notablemente civilizada, hallaremos siempre actos de comensalía. Con frecuencia los individuos comen juntos en una estera común o en un sector de terreno

reservado para ese fin, rodean el hogar, se sientan en torno a una mesa o se congregan en el bar. En todos los casos sabemos que la comida ha sido ya preparada, es decir, elegida, cocinada y puesta en sazón. Se usan ciertos utensilios para comer, se observan actitudes en la mesa y así las condiciones sociales del acto aparecen claramente definidas. Sería posible mostrar que en toda sociedad humana, y con respecto a cualquier individuo, el acto de comer se cumple dentro de una institución determinada: puede ser la familia, un establecimiento comercial o un hotel. Siempre es un lugar fijo, con una organización para proveerse de los alimentos, preparados o decidir las oportunidades de su consumo. A veces la cocina funciona separadamente, aun en las comunidades primitivas, v. gr., en los casos en que los alimentos son cocinados en el hogar y servidos en la residencia de los hombres o en el club de las mujeres.

A veces el lugar donde los alimentos son almacenados es un establecimiento mercantil o comunal. Pero aun la transferencia al consumidor de las sustancias alimenticias ya producidas, se hace invariablemente por medio de una serie más o menos complicada de sistemas de actividades, es decir, de instituciones. En nuestra propia cultura, puede ocurrir que se les cocine a miles de millas de distancia, como en el caso del salmón, que es envasado en Alaska, o la langosta, en África del Sur, o el cangrejo en el Japón, y llegan por fin, a través de varias etapas en la vasta serie comercial, al consumidor, que puede abrir la lata en un "picnic" o comer solo el contenido. Aun este acto se hace posible gracias a la muy complicada cadena de empresas destinadas a la preparación y distribución de alimentos, con las cuales aquel acto está evidentemente eslabonado.

Es menos difícil demostrar que tanto la preparación como la distribución de los víveres son sistemas organizados de actividad que forman parte del abastecimiento local o nacional. Con mucha frecuencia el estado o el grupo intervienen, en la medida en que las grandes empresas son con-

troladas, sujetas a impuestos y ocasionalmente hasta organizadas. Por otra parte, existen condiciones culturales en las cuales la producción, distribución, preparación y consumo de los alimentos se llevan a cabo dentro de la misma institución, la familia, por ejemplo. Tal es el caso aun en las culturas muy adelantadas, cuando una granja distante depende principalmente de sus propios productos para la mayor parte de sus necesidades, por lo menos en cuanto al sustento se refiere. Es bastante notable que esto resulta menos verdad con respecto a muchas comunidades agrícolas primitivas, donde la ayuda mutua y el intercambio de servicios y mercancías son necesarias con frecuencia, debido precisamente a las rudimentarias técnicas usadas.

Vemos ya que el concomitante cultural de la necesidad o necesidades impuestas por el metabolismo consiste en una serie de instituciones. De las enumeradas aquí, pocas se relacionan exclusivamente con la nutrición. Al mismo tiempo, la estructura misma de la familia y del hogar, hace indispensable que sea el grupo el marco predominante para los procesos de consumo y, como regla general, también de preparación de los alimentos. Si reflexionamos sobre estos hechos, veremos claro que, bajo condiciones en las cuales la alimentación depende de la acción efectiva de una cadena de actividades preparatorias e instituciones ligadas entre sí, cualquier factor que perturbara este encadenamiento de alguna manera, afectaría también la satisfacción de aquella necesidad. Así, todas las condiciones de las cuales depende la actividad regular de la serie, llegan a ser tan necesarias, tan indispensables para el cumplimiento del acto biológico, como el llevar la comida a la boca, masticar, salivar, tragar y digerir.

En una comunidad en la cual la densidad de la población ha alcanzado un grado tal que es preciso un abastecimiento muy complejo y bien organizado, todos los factores que determinan su funcionamiento son igualmente importantes para lograr el efecto último. En una tribu que lleve una

existencia imprevisora, la complejidad es menor, pero la estrechez es tanto o más grande, puesto que no hay excedente ni esperanza de una ayuda suplementaria y las reservas culturales deben actuar efectiva y persistentemente, vale decir, bajo el pleno determinismo de sus factores constitutivos. Vemos entonces cómo la verdadera eficacia del concomitante cultural, el hecho mismo de que provea a los seres humanos de más variadas clases de alimentos y los haga más adaptables y digeribles a través de su preparación culinaria, exige su precio imponiendo nuevas limitaciones y requerimientos a la conducta humana. Los métodos de producción, simples o complejos, demandan incrementos agrícolas, armas para la caza, redes, cercos de cañas y trampas para la pesca.

Los métodos para preservar y almacenar los alimentos y cocinarlos, requieren evidentemente útiles suplementarios. En resumen, la serie total de los procesos englobados aquí con el término de abastecimiento, carga en la cuenta de las necesidades derivadas, pero indispensable, un extenso surtido de utensilios materiales, dispositivos y máquinas. Estos a su vez deben ser renovados en la medida en que se deterioran o desgastan. Se puede ver que una de las consecuencias inevitables que se infieren de la práctica del aprovisionamiento organizado, es que impone un suplemento de constantes actividades productivas, tanto en la preservación de los víveres como en la fabricación de las herramientas para las tareas de producirlos y proveerlos.

Sobre todo ésto, desde que, como hemos visto, la alimentación se realiza gracias a una organización determinada, tenemos aquí otro elemento: el de las reglas mínimas de conducta y las sanciones necesarias para mantener el orden, la ley y la costumbre del grupo, que deben ser establecidos y conservados a fin de que la cadena total de actividades marche fácilmente. Cada etapa parcial en el proceso de provisión de los alimentos, está regulada, desde que se planta la semilla o se cobra la presa hasta que se muer-

den, mastican e ingieren. Normas de conducta referentes a la técnica de cada actividad particular, disposiciones legales que definen la propiedad en su aspecto contributivo, reglas que atañen a la regulación del apetito, al reparto en porciones del producto preparado y a las maneras de consumir la comida, son tan indispensables para el sistema como sus funciones materiales. En verdad, no pueden separarse unas de las otras. Un objeto, ya sea una olla o un azadón, un plato o una hornalla, debe ser hábil, recta y cuidadosamente manipulado, desde que esto es con frecuencia importante, no sólo desde el punto de vista de la mera técnica, sino también de las normas éticas o consuetudinarias. Una nueva dimensión, la de la conducta prescripta, aparece así como una necesidad derivada, o imperativo cultural, que debe conservarse en vigencia dentro de cada grupo humano.

Si indagáramos los medios en virtud de los cuales la conducta regulada aparece y se sustenta, los encontraríamos en dos procesos: el del adiestramiento y el de la autoridad. Los sistemas educativos, la inculcación gradual de prácticas, nociones, costumbres y principios éticos, deben existir en toda cultura. Sin la enseñanza, el trabajo personal en todas y cada una de las instituciones no podría ser mantenido cuando los miembros más viejos son descartados por causa de muerte, edad o falta de aptitud para cooperar, y deben ser reemplazados por nuevos individuos. El fortalecimiento de las reglas, así como el poder que actúa detrás de toda educación, implica el elemento de coerción o autoridad. Podemos definirlo como la dimensión política, que nunca falta en ninguna cultura, y constituye el cuarto imperativo instrumental, junto con la educación, la economía y el mecanismo jurídico.

2. *Parentesco.* Bajo este breve título consideramos los procesos procreativos que, en las culturas humanas, corresponden al ayuntamiento y fases reproductivas de la vida animal. La distinción más importante entre el aparea-

miento humano y animal está, sin duda, biológicamente determinada como la necesidad de reproducción misma. La criatura humana necesita la protección de los padres por un período mucho más largo que los retoños de los animales y hasta de los antropoides superiores. Por lo tanto, no podría subsistir una cultura en la que el acto de la reproducción, es decir, la cópula, la gravidez y el alumbramiento, no estuviera ligado con el hecho legalmente establecido de la paternidad, o sea la relación por la cual el padre y la madre deben velar por los niños durante un largo período y, a su vez, obtener ciertos beneficios de sus cuidados y desvelos. Ya hemos analizado las varias instituciones que corresponden al prolongado ciclo de la reproducción.

En muchas comunidades el noviazgo mismo es una institución o se practica como parte de otra. En algunas culturas primitivas encontramos ciertos dispositivos materiales como el club o casa de los hombres solteros y los barrios de niñas casaderas; en ambos casos existen reglas definidas de vida comunal, autoridad o supervisión interna, con arreglos especiales para dormir, comer y realizar actividades conjuntas. En relación con esto, hay ocasiones para los encuentros individuales y regodeos entre niñas y muchachos. Hay códigos de comportamiento claramente definidos y límites a la libertad con respecto a una pareja o a la relación entre varios pretendientes. Todas estas regulaciones se orientan definidamente hacia un posible contrato de matrimonio entre dos novios. Los jóvenes se relacionan unos con otros, tienen oportunidad de sondear la respectiva capacidad para el trabajo, las cualidades del compañerismo, y, con mucha frecuencia, las características fisiológicas relacionadas con el acceso directo. En otras culturas el cortejamiento se lleva a cabo en la casa de la moza o por especiales convenios entre las familias. Se organiza siempre en un sistema institucional concreto o es el resultado de la relación entre otros ya organizados, como la familia, los acuerdos entre pueblos, las danzas estacionales,

las fiestas y carnestolendas. Por todo esto, consideraríamos que en la descripción inteligente y eficaz que hiciera un etnógrafo, estaría incluida una referencia al patrimonio material y a los aspectos personales relacionados con el "status", la organización y la riqueza, así como a las reglas que rigen las actividades y las sanciones, es decir, a la autoridad que vigila el cumplimiento de los principos éticos y jurídicos y mantiene las normas ceremoniales de los actos.

El contrato de matrimonio establece una familia independiente, ya sea que la pareja recién casada continúe viviendo en el hogar de los padres de la joven o con la familia del novio. Su incorporación está netamente determinada en cuanto al lugar, las actividades, las reglas de conducta y la sumisión a la autoridad. El aspecto privado de la vida conyugal debe ser siempre claramente establecido. La cooperación económica puede circundar el hogar y la casa recién establecidos o puede constituir un agregado fundamental a otros existentes. En cualquier caso, el nuevo pequeño grupo es ya el núcleo de una institución que debe ser definida mediante el análisis de su ambiente físico, de las reglas concretamente expresadas, de la relación entre los recién casados y sus respectivás familias, y de su "status" jurídico, económico y social.

Desde luego el nuevo grupo, aun antes de que la reproducción sobrevenga, no permanece aislado, sino en estrecha relación con las casas paternas, la comunidad local y hasta con el conjunto más amplio del grupo. El acto de la boda así como el "status" de *connubium* son asuntos de interés público, porque constituyen una relación legal. Hasta las fases más íntimas de la existencia se convierten inmediatamente en un tema de interés social, desde el momento que la mayoría de sus actos son tradicionalmente definidos por la ley consuetudinaria, las personas intervinentes, la ética y la creencia religiosa.

Con el proceso del embarazo y el nacimiento, el matrimonio se transforma en paternidad y maternidad. Y esto

nunca se reduce a lo puramente privado o fisiológico. En el acto un conjunto de reglas de conducta se hacen aplicables a la mujer grávida y a su marido. Por lo común, aquéllas son validadas por creencias que se refieren al bienestar del nuevo ser, y, desde que la comunidad entera y en particular los parientes y parientas están interesados en el hecho del nacimiento y en el aumento del número de miembros, las costumbres establecidas y las reglas éticas que rigen la gravidez y los primeros períodos de la maternidad son asuntos de interés público.

No es necesario entrar aquí en el amplio campo de la paternidad y los vínculos derivados de parentesco. Es claro que éstos son, por una parte, resultado y consecuencia del proceso fundamental de la reproducción biológica; y por otra, son notablemente remodelados por el sistema legal de descendencia, los antepasados míticos y los conceptos jurídicos que definen unidades como la familia extensa, el grupo de parentesco y el clan. Particulares interpretaciones tradicionales del proceso mismo del embarazo y del alumbramiento, agregan a los factores biológicos, influencias que proceden del mundo de los muertos, del ambiente natural y de la interacción de los otros miembros del grupo, y transforman, mediante la educación y la enseñanza, las fuerzas innatas de la maternidad y la paternidad en muy apartados pero poderosos vínculos de solidaridad social.

En todo esto, es obvio que el estudioso de la cultura debe una vez más relacionar la fisiología y la psicología de la reproducción con el medio físico en el cual la cultura emplaza y confina el curso de los procesos. La base económica del noviazgo, del matrimonio y la paternidad, es indispensable para comprender cómo la fisiología se transforma en conocimiento, creencia y vínculos sociales. Es claro que bajo el término *económico* abarcamos ordenamientos materiales, técnicas, procesos de producción, acumulación y uso de la riqueza, actos de consumo y elementos de valor. Las reglas legales definen amplios sectores

de los procesos económicos, pero al mismo tiempo prescriben formas de matrimonio, establecen las condiciones de su validez, declaran sus efectos en cuanto respecta a la descendencia y requieren, por lo tanto, ser formuladas con toda precisión. En otros términos, debemos informarnos acerca de cómo se formulan las reglas del derecho consuetudinario, del galanteo, del matrimonio, de la filiación y del parentesco extenso; dónde aquéllas se aplican corrientemente y dónde suscitan dificultades y complicaciones, y el modo en que se ejercitan a través de la coerción o de la creencia. Es tan obvio que el elemento educativo penetra muy profundamente en las relaciones paternas, que no se requieren profusos argumentos.

En resumen, podemos decir, ante todo, que las reacciones culturales a la necesidad de propagación requieren en consecuencia un análisis sustancial de las instituciones que las componen, desde el noviazgo hasta el más lejano parentesco diferenciado en el grupo social. Desde que todas estas instituciones están trabadas, no puede considerarse satisfactorio ningún estudio etnográfico, ni tampoco exposición teórica alguna, que no describa y analice plenamente este vínculo, así como cada institución en particular. Hemos demostrado que por sobre los determinantes biológicos —en su mínima forma de serie vital de atracción, acoplamiento, fecundación, preñez y parto— intervienen, con toda la fuerza de un determinismo cultural ineluctable, los elementos económicos, educativos, legales y políticos. Hemos indicado, además, bien es cierto que como simple tentativa, que los elementos de la tradición del grupo relacionados con el conocimiento, la creencia y el valor moral, aparecen como poderosos factores sin los cuales el sistema de parentesco no puede comprenderse, porque tales factores psicológicos y simbólicos juegan un papel vital en la constitución del sistema.

3. *Abrigo* como concomitante de *bienestar corporal*. Si sólo pensáramos en los elementos usados por los indi-

viduos para asegurar al cuerpo su óptima temperatura, como la ropa, el fuego y los locales cerrados; o atendiéramos solamente a su aseo corporal, a las abluciones con agua, los retretes lejanos y apartados o al empleo de disolventes químicos como las sustancias alcalinas, no acertaríamos a encontrar, bajo este encabezamiento, nuevos concomitantes institucionalizados. Pero, también en este caso, basta que recordemos que los seres humanos no buscan refugio de manera azarosa cuando una ráfaga de viento provoca un aguacero; cuando la temperatura asciende o baja súbitamente, o cuando alguien, empapado por una inmersión o por la lluvia, necesita calentarse en una cueva o en una casa.

Ni el hombre primitivo ni el civilizado esperan necesitar abrigo para echar mano de una piel, un cuero o una manta. Todos estos elementos de bienestar físico, son usados rutinariamente como parte de la vida organizada. Refugio, agradable temperatura, dispositivos para el aseo personal, pueden ser hallados dentro de la casa. La indumentaria, sencilla o complicada, es producida por el grupo familiar bajo el régimen de la economía doméstica; o bien, donde existe la división de funciones, por fábricas o establecimientos organizados. Las instituciones santarias pueden ser públicas o privadas, y en consecuencia, formar parte de la vivienda o, como elemento público, integrar el municipio, el grupo local o la horda. En todos los casos confirmaríamos que necesitamos inquirir acerca de la producción organizada; de la incorporación de ciertos objetos materiales al cuerpo de una institución; de las normas de conducta, propiedad, aseo y de los tabúes mágico-religiosos; del tipo de educación practicado por el grupo en el cual tales hábitos se han implantado y conservado. Y puesto que nos referimos a la conducta en la que la regulación colectiva y tradicional tiende a restringir, o al menos a modificar y nivelar el impulso natural, y las leyes de la propiedad a establecer una limitación de ese derecho, alguna autoridad debe exis-

tir para imponer sanciones, castigar las contravenciones y mantener así el orden y la marcha regular de la conducta organizada.

4. *Protección.* La organización de la defensa contra los peligros naturales o los cataclismos, contra los ataques de los animales o de la violencia humana, implican evidentemente instituciones tales como la casa, el municipio, el clan, el grupo de edad y la tribu. Intervienen aquí dos importantes consideraciones. La profesión consiste con frecuencia en prever-y planear. El construir casas sobre pilotes, plantados, ya en tierra sólida, ya en lagunas poco profundas o en los lagos; el erigir empalizadas o paredes; el escoger sitio apropiado para prevenir las marejadas, la erupción volcánica o los terremotos; toda esta salvaguardia preventiva debe ser relacionada con la necesidad biológica de seguridad y su concomitante cultural de protección. Una vez más el factor económico interviene en forma clara y definida en los principios de selección, construcción y mantenimiento, técnicamente planeados y cooperativamente ejecutados. Aparece evidente la transferencia de las reglas técnicas al campo de las leyes que rigen la conducta, la propiedad y el poder. El adiestramiento significa que la joven generación debe ser preparada, ilustrada y aconsejada.

Si consideramos la protección contra los enemigos humanos o los animales peligrosos, encontramos el motivo principal que impele al hombre, primitivo o civilizado, a organizar sus fuerzas armadas para la resistencia y la agresión. En ciertos tipos de "habitat" y bajo condiciones muy elementales de vida, donde la densidad de la población es muy baja, resulta también insignificante la necesidad de una organización armada. Se reduce, por lo general, al hecho de que cada varón tenga algunos simples instrumentos para defenderse de los ataques y para llevarlos a cabo por su parte. De acuerdo con la información etnográfica a mano, parece probable que el elemento político, esto es, el recurso de fortalecer el propio punto de vista por

medio del argumento de la violencia corporal directa, es poco frecuente y en modo alguno extendido. En nuestra terminología, diríamos que la autoridad política reside primariamente en pequeñas instituciones tales como la familia, el clan o el grupo municipal. El desarrollo de las instituciones militares individuales se produce probablemente en un grado de evolución muy posterior. Lo que aquí nos interesa ante todo es que la protección organizada bajo la forma de resistencia, ya a las fuerzas naturales, ya a los seres humanos o a los animales, aparece invariablemente institucionalizada. En otras palabras, tendríamos que estudiar, en cada caso, la instalación material, el equipo de artefactos, el sistema de normas, la organización del elemento humano y la relación de tales grupos con la necesidad biológica de la autopreservación y con las técnicas económicas, jurídicas, educacionales y políticas empleadas. También aquí, la confianza en la ayuda, tanto como el temor al peligro, son habitualmente "re-interpretados" por la tradición, tanto primitiva como evolucionada, ya en forma de conocimiento científico fundamentado, ya como creencia mitológica o personal o en el sentido de responsabilidad por los mandatos y seres sobrenaturales.

5. *Actividades.* El organismo humano, normal y descansado necesita movimiento. Este es un imperativo muy general impuesto a la civilización por la naturaleza humana. En primer término, el satisfacer esta necesidad se determina esencialmente por el hecho de que, sin actividad muscular y definida orientación del sistema nervioso, el hombre no realiza cosa alguna. Así, los sistemas de actividades corporales relacionadas con la economía, la organización política la exploración de lo circundante, el contacto con otras comunidades, están vinculados con las tensiones musculares individuales y su excedente de energía nerviosa. En segundo término, son todos instrumentales, es decir, encaminados a la satisfacción de otras necesidades. En consecuencia, están organizados y pueden, por lo tanto, ser des-

critos, sometidos al análisis teórico y comparados sólo desde el punto de vista de las instituciones. Hay, sin embargo, un amplio campo para combinar la investigación biológica, psicológica y cultural en establecidas y organizadas manifestaciones especiales, como deportes, juegos, danzas, festividades, etc., en las que una regulada y precisa actividad nerviosa y muscular llega a ser un fin en sí misma. Contamos con un cuerpo de investigaciones sobre el tema del juego y la recreación, que ha adelantado ya algunas respuestas a estos problemas.

Una lectura de los bien conocidos libros de K. Groos y el interesante volumen reciente de J. Huizinga muestran, hasta donde yo puedo ver, que nuestros dos principios fundamentales, vale decir, el planteamiento institucional del problema y, luego, el análisis de las actividades lúdicas y recreativas, relacionan gran parte de aquellas obras con nuestros requerimientos metodológicos principales; consideremos para esto el valor educacional de aquellas actividades y su papel como preparación para la práctica económica, así como su vínculo con ciertas necesidades fisiológicas que podemos llamar artísticas.

6. *Crecimiento.* Este epígrafe indica que un completo análisis cultural, en términos descriptivos o como parte de una teoría científica, debe proyectar la gama total de los procesos y productos culturales en la historia de una vida individual representativa; o de lo contrario (cuando hay una diferencia sustancial en cuanto a clase, casta o "status"), cierto número de individuos representativos. La mayor parte de los estudios etnográficos proporcionan una descripción de varias fases de la vida, como la infancia, la juventud, la madurez y la senilidad. El punto de vista científico, sin embargo, debería insistir en considerar, no tanto la descripción generalizada de cada fase, sino más bien la manera en la cual se ejercita gradualmente al individuo en las prácticas, se le enseña el idioma y otros elementos simbólicos de su cultura y se lo hace ingresar en la serie muy

amplia de instituciones de las que llega a ser miembro efectivo cuando alcanza la plena madurez y asume su papel como ciudadano del grupo. El conjunto de problemas planteados bajo el título de cultura y personalidad, entran desde luego aquí.

Una vez más insistimos en que tendríamos ahora la oportunidad apropiada para la consideración de los sistemas educacionales y socializantes del grupo, y en que el estudio de este problema consistiría, en gran medida, en la apreciación detallada y comprensiva de cómo el individuo en desarrollo es absorbido sucesivamente por una y otra institución.

Las bases de todo conocimiento simbolizado, los primeros elementos, vale decir, los aspectos científicos, la apreciación de la costumbre, de la autoridad y de los principios éticos, se reciben en el seno de la familia. Más tarde, el niño ingresa en el grupo de sus camaradas de juego, donde, una vez más, se va disciplinando en relación con la obediencia y en conformidad con los usos y ceremonial establecido. Se le proporciona específico aprendizaje económico cuando llega a ser un miembro cooperativo de un equipo de trabajo, sociedad militar, o grupo de edad. No hay duda de que las fases más dramáticas de la educación son a veces incorporadas a las ceremonias de iniciación. Pero el conocimiento de la vida del grupo es un proceso continuo, gradual, en constante desarrollo y complejidad, que nos da la llave de muchos problemas fundamentales de organización humana, tecnología, saber y creencia.

7. *Higiene.* En cuanto a este asunto, tendríamos primeramente que ligarlo con todo cuanto se refiere al bienestar orgánico en los otros parágrafos. Así, los dispositivos sanitarios, a que nos referíamos más arriba, podrían ser analizados desde el punto de vista de las creencias de los nativos con respecto a la salud y a los daños mágicos. Junto a tales consideraciones, el etnógrafo tendría que registrar también el mínimum de sentido común elemental, las

reglas acerca de los riesgos, la extrema fatiga, la prevención de peligros y accidentes, así como el limitado pero nunca ausente renglón de los remedios caseros. En muchas culturas primitivas, este aspecto del concomitante cultural es dominado en primer término por las creencias en la hechicería y el encantamiento, esto es, en el poder mágico de ciertas personas o agentes para infligir daños corporales en el hombre. Discutiremos esto más ampliamente cuando lleguemos a analizar la formación de tales creencias.

Revisando la exposición contenida en este capítulo, si comparábamos los dos epígrafes *necesidades biológicas* y *concomitantes culturales,* comprobaríamos que no hemos estado elaborando ninguna hipótesis ni adelantado argumentos teóricos, fueran inconsistentes o constructivos. Simplemente hemos resumido dos series de hechos empíricos; los hemos yuxtapuesto y obtenido algunas pocas inferencias, estrictamente inductivas y empíricas. Las necesidades biológicas son, en nuestro análisis, claros hechos de ciencia natural. Las definimos con referencia directa a nuestro concepto de la serie vital, es decir, a un mínimum de determinismo fisiológico que debe formar parte de toda cultura. Por ejemplo, hemos considerado como una necesidad biológica la incorporación de las series vitales a las actividades de todos los individuos, o con respecto a la mayor parte de ellos, así como la reproducción de un número suficiente para mantener la densidad normal de la población. Aquellas necesidades pueden ser consideradas, por cierto, desde el punto de vista de los hechos fisiológicos y ecológicos solamente o con referencia a la comunidad en conjunto y a su cultura. La afirmación de que, bajo cualquier sistema de organización, con cualquier patrimonio cultural, las necesidades biológicas deben ser satisfechas, significa que en cualquier ambiente, en el polo o en el trópico, en el desierto o en la estepa, en la isla diminuta o en la jungla impenetrable, los seres humanos deben protegerse

contra influencias físicas que perjudicarían permanentemente al organismo humano o minarían sin cesar sus energías; que ellos deben mantenerse dentro de un definido grado de temperatura; que necesitan aire para respirar, alimento para nutrirse y agua para apagar la sed.

Tanto en nuestra lista como en nuestras definiciones de los conocimientos culturales, hemos resumido simplemente la evidencia etnográfica acerca de hechos observados. La consideración inductiva de la conducta cultural, de la más primitiva a la más desarrollada, nos muestra que todos los procesos fisiológicos son nivelados, vale decir, modelados teniendo en cuenta ciertos fines; que ellos se vinculan con un equipo artificial relacionado a su vez con la anatomía y la fisiología humanas y el cumplimiento de las actividades humanas. Hemos visto también que tales concomitantes se llevan a cabo colectivamente y siguen un cierto número de reglas tradicionales.

Examinando el carácter de los concomitantes culturales de cada necesidad biológica, hemos puesto en evidencia que no encontramos un patrimonio cultural simple u orientado exclusivamente en un sentido, de modo que tienda sólo a satisfacer la necesidad de alimento, reproducción, seguridad o conservación de la salud. Lo que realmente ocurre es una encadenada serie de instituciones vinculadas entre sí y presentes en cada uno de los aspectos particulares señalados. Estamos satisfechos por haber sido conducidos una vez más a la inferencia de que nuestro concepto de institución nos provee de una adecuada unidad para el análisis concreto. Pero aun así, el problema de la multiplicidad de las instituciones y la falta de una correlación estricta entre la necesidad biológica y el concomitante institucionalizado, requerirá unas pocas palabras.

En el curso de nuestro análisis, hemos captado un nuevo concepto. Encontramos que las actividades humanas pueden también ser clasificadas de acuerdo con el tipo, el contenido y el fin específico. Hallamos dondequiera un re-

flejo de interés económico y de organización, de influencia educacional, de constricción consuetudinaria o legal y de autoridad política. Estas cuatro necesidades aparecen como otros tantos tipos principales de actividad, presentes bajo el régimen de la familia, los grupos de edad, el clan, los equipos cooperativos o las sociedades secretas.

No sería difícil mostrar, sin embargo, que los dos tipos de análisis, funcional e institucional, están íntimamente ligados. Volviendo a la consideración de nuestro diagrama de la estructura de las instituciones, vemos que junto al cuerpo de normas, las actividades y la función, aparecen tres elementos principales, concretos y tangibles: los individuos, las normas y el patrimonio material. Si nuestro análisis es correcto, deben considerarse concomitantes colaterales de todos los sistemas de actividades organizadas, tanto la conservación y funcionamiento del patrimonio material, como las reglas de propiedad y las técnicas de su producción y manejo. Es igualmente claro que los individuos deben ser reemplazados, tanto como los utensilios mismos. De aquí que la enseñanza práctica, bajo la forma de preceptos fisiológicos, instrucción general y aprendizaje, es un proceso implícito en la estructura de una institución. El concepto de normas significa también codificación, así como factores coercitivos que inducen a las personas a respetar aquéllas y a evitar que sean violadas. Los conceptos esenciales de organización y de penalidad, tanto como el distingo entre servicios y prerrogativas, constituyen la idea de autoridad. Por lo tanto, la estructura política es también un hecho que podría ser deducido del análisis de nuestro diagrama.

En cuanto atañe al cuerpo de normas constitutivas y a la función, no tenemos todavía suficientes elementos como para cimentar un concepto. Lo primero es evidentemente, sobre todo, una porción de derecho consuetudinario respaldado por elementos mitológicos retrospectivos, incorporados a la tradición. Hemos caracterizado esas normas cons-

nutivas como la definición, por parte de los miembros del grupo, del valor, finalidad e importancia de la institución en la cual están organizados. Por lo tanto, formular y codificar las normas implica un pleno conocimiento del papel del simbolismo en la cultura, punto sobre el cual volveremos en seguida. En lo que se refiere a la función, la hemos definido como la satisfacción de necesidades. Hasta aquí sólo hemos analizado las necesidades biológicas o básicas e indicado la inevitabilidad de los imperativos secundarios o instrumentales, es decir, de las necesidades culturales. Resulta claro, sin embargo, que este concepto se refiere al tipo de análisis científico, especialmente cuando lo aplicamos a una institución en su conjunto.

Esto nos lleva a la cuestión que antes indicamos, de que ninguna institución puede ser funcionalmente relacionada con sólo una necesidad básica, ni tampoco, como regla general, con una simple necesidad cultural. Esto no debe perturbarnos si miramos de más cerca los hechos. La cultura no es, ni podría ser, una réplica de las necesidades biológicas en términos de concomitantes específicos. La sola circunstancia de que éstos abarcan un número de instrumentalidades adicionales, resultaría suficiente para mostrar que su producción y mantenimiento sería lo que más conviene para la satisfacción integral de una serie de necesidades.

Esto se puede ejemplificar claramente si consideramos la familia. En primer término la relacionamos con las necesidades reproductivas de la comunidad. Aun partiendo de la simple consideración biológica de que el infante depende enteramente de su medio social originario y de que su dependencia subsiste por largo tiempo, llegaríamos a la conclusión de que el grupo bisexual de hombres y mujeres que se organizan para unirse y multiplicarse, deben organizarse también para la prolongada atención y gobierno del recién nacido. Desde que ellos deben llevar a cabo, evidentemente, estas actividades biológicas, o parcialmente biológicas, en estrecho contacto con y dentro del mismo

ámbito espacial, las necesidades corporales de seguridad, bienestar y movimiento serán satisfechas por el mismo patrimonio físico y el mismo sistema de hábitos y reglas que establecen el ambiente básico para la reproducción. Así la familia será siempre integrada por la reproducción, pero debido al principio de la proximidad, una serie completa de necesidades, ya nutritivas, ya relacionadas con la salud, el aseo y el bienestar corporal, deben ser satisfechas conjuntamente dentro de la organización doméstica. Por eso encontraremos en cada hogar, por una parte, un sistema de actividades económicas y una distribución de autoridad, y por otra, el proceso de enseñanza de los jóvenes, que no es sino un aspecto de la satisfacción de sus necesidades primarias, puesto que se los protege y se los guía en las primeras etapas de su desarrollo. Es claro también que el grupo de vecinos organizados en un municipio tendrán interés común en el aspecto legal de la reproducción, y en especial en cuanto respecta al noviazgo y al mantenimiento de reglas morales, como las abstinencias mágicamente impuestas, el incesto o el adulterio.

En muchos casos también, el abastecimiento de víveres no puede ser considerado como asunto puramente doméstico, aun en las primitivas etnías, puesto que implica la organización municipal y a veces grupos más amplios. Sería fácil mostrar que agrupaciones como el clan o la tribu, en el sentido político, no pueden correlacionarse punto por punto con una necesidad, sea básica o instrumental. La organización política de actividades como la defensa, la agresión o las grandes asambleas tribales demandan por cierto alguna forma de alimentación, alojamiento y protección climática. Por lo tanto, ya consideremos el clan, el grupo de edad, la fuerza militar o el concejo deliberativo del grupo, tendríamos que determinar el conjunto total de las necesidades e imperativos que deben ser satisfechos en el curso de una empresa exitosa. Aun considerando instituciones ya cristalizadas en altos niveles de cultura, esto es,

instituciones con base profesional, comprobaríamos que muy raramente pueden ser definidas en términos de una simple y específica función. Al sistema bancario concierne, como es obvio, en primer término, el otorgamiento del crédito, manejo de las inversiones y capitalización de la empresa. Al mismo tiempo, sin embargo, es también una institución educativa, pues el aprendizaje interviene, en toda cultura, como parte de cualquier institución. En todos los casos, existe un mínimum de reglas especializadas y corolarios que constituyen por lo menos su rutina y su carácter tradicional. Por lo tanto, hay un aspecto, tanto legal como político, en toda institución bancaria. Por otra parte, si consideramos cualquier necesidad específica, hallamos indefectiblemente una variedad de grupos organizados, ninguno de los cuales puede satisfacer exclusivamente aquella necesidad. El cuidado de la salud, aun en nuestro medio, está a cargo de hospitales, doctores y nurses, quienes integran la profesión médica, organizada de acuerdo con las normas de la medicina científica. Pero, a pesar de eso, existen curas por la fe, practicantes de Ciencia Cristiana, osteópatas intuitivos, psicoanalistas y partidarios exclusivos de las curaciones por medio del aire puro, el agua fría, la comida cruda o la luz solar, por lo común resueltos a tratar cualquier dolencia por su exclusivo remedio.

¿Significa esto que la función de una institución no puede en modo alguno ser definida? De ninguna manera. Es siempre necesario al definir la función, al considerar un sistema de actividades organizado y establecido, determinar su naturaleza esencial y relacionarla con las otras funciones subsidiarias. La familia, como lo hemos restacado repetidamente, es una unidad reproductiva. Desde el punto de vista cultural, sin embargo, la reproducción incluye la enseñanza de los jóvenes, para la cual, en el hogar organizado, se debe proveer las bases económicas y las físicas. Podemos, por lo tanto, establecer que la generación, el desarrollo ontogénico y cultural de la juventud y su prepa-

ración para la vida, con su "status" regular y el equipo material, es la función de la institución doméstica. Podemos expresarlo aun más brevemente: la familia transforma la materia prima de los nuevos organismos en verdaderos ciudadanos del grupo o de la nación. Esta definición comprende a todas las sociedades humanas. Exige, cuando se aplica al trabajo de campo, una respuesta con respecto a los hechos observados y provee de bases comparativas para cualquier estudio de influencias recíprocas.

La función integral del municipio consiste en organizar un grupo de vecinos para que, conjunta y cooperativamente, controlen, exploten y defiendan su instalación y territorio. Es evidente que nuestra definición implica aquí un análisis que se refiera al claro trazado de los límites, un inventario de los recursos naturales, incluyendo la clasificación ecológica y cultural de las tierras y de las actividades a ellas relativas. Por tanto, tendríamos que estudiar los principales medios productivos de alimentos, como la recolección, la caza, la pesca, la agricultura y la cría de animales domésticos. Analizada la definición explícitamente, teniendo en cuenta los hechos observables, debería comprender el repartimiento de la autoridad, la caracterización del derecho municipal en la medida en que coordina y demarca las actividades de las familias que componen el grupo. Deberíamos también estudiar la mitología local y el vínculo entre la magia, la religión, las festividades recreativas y las producciones artísticas, con referencia al grupo local como portador de la tradición, como beneficiario de las empresas y como el conjunto corporativo cuyo deber es instituir, costear y organizar tales actividades.

Vemos así que, aunque a primera vista nuestras definiciones pudieran aparecer como "vagas, insípidas e inútiles" son en realidad condensadas fórmulas que implican guías extensas para la organización del trabajo sobre el terreno. Y este es en realidad el sello distintivo de la definición científica. Ella debe inducir, en primer término, a

observación centíficamente planeada y orientada de ιechos empíricos. Debería también definir brevemente ás amplio factor común de los fenómenos que se han en cualquier campo de observación. De este modo, definiciones, funcionalmente concebidas, desde que ι una contiene el máximum de fuerza lógica y determiιo, son útiles al mismo tiempo en la observación comιativa de los hechos etnográficos y en su descubrimien-La lógica del estudio funcional reside en el hecho de no pretende predecir exactamente cómo ha de resolse el problema presentado por una cultura. Establece obstante que el planteamiento, desde que deriva de la :esidad biológica, condiciones ambientes y naturaleza concomitante cultural, es al mismo tiempo universal categórico.

Podemos afirmar que la función del grupo como unidad ›lítica, es organizar la fuerza con miras a la policía, la :fensa y la agresión. El término "policía" implica, desde ego, un mínimum de funciones judiciales, una autoridad autoridades que constituyen un tribunal y una organizaιón colectiva para fortalecer las normas. La función de los rupos de edad es la coordinación de características fisiolójcas y anatómicas, en tanto que ellas se desarrollan en los ›rocesos de crecimiento, y su transformación en categorías :ulturales. La función de las asociaciones es el cumpliniento de un propósito, interés o ideal específicos por medio de una organización *ad hoc* en la cual los elementos y actividades son dirigidos hacia el objetivo común. En los grupos profesionales vemos que el desarrollo de destrezas y técnicas, de actividades tales como la educación, el derecho y el poder, constituyen la función integral del grupo. Sólo un antropólogo o sociólogo algo superficial e insulso vería en estas definiciones fórmulas tan generales y vagas que fueran "inútiles". Su eficacia depende, obviamente: del traslado de cada término general a problemas concretos, traslado que hemos ejemplificado en el caso de nuestra

definición de municipio y que cualquier etnólogo puede llevar a cabo en cada uno de los otros ejemplos.

Para el lector familiarizado al mismo tiempo con los estudios culturales y con los principios científicos, es sin duda también claro que el concepto de función es primordialmente descriptivo. Podemos decir que, introduciendo este concepto, suplimos un nuevo principio heurístico, al poner énfasis en la absoluta necesidad de un tipo adicional de investigación. Ésta consiste primordialmente en considerar cómo ciertas invenciones, formas de organización, costumbres o ideas, amplían el alcance de las posibilidades humanas, por una parte, y, por otra, imponen ciertas restricciones a la conducta. En resumen, el funcionalsimo consiste en la consideración de lo que es la cultura como principio determinante, desde el punto de vista de la elevación del nivel de vida individual y colectivo.

Esto se podría quizás aplicar a la muy repetida crítica de que la función de un fenómeno cultural consiste siempre en mostrar de qué modo funciona. Como una consideración de hecho, esta crítica es absolutamente correcta. Como objeción metodológica, simplemente manifiesta el bajo nivel de inteligencia epistemológica entre los antropólogos. El funcionalista, para tomar sólo un ejemplo, insistiría en que al describir el tenedor o la cuchara deberíamos también proporcionar la información sobre cómo se usan, cómo se relacionan con las costumbres convivales y de comensalía, con la naturaleza de las viandas y con el empleo de utensilios como mesas, platos, manteles y servilletas. Cuando un antifuncionalista demuestra que hay culturas en las que no se usan ni cucharas, ni tenedores, ni cuchillos, y que, por lo tanto, la función no explica nada, nosotros debemos simplemente señalar que la explicación que un hombre de ciencia da, no es sino la más adecuada descripción de un hecho complejo. El tipo de crítica asestado contra el funcionalismo en el sentido de que nunca puede probar por qué una forma específica de tambor o trompeta, de utensilio de

mesa o de concepto teológico prevalece en una cultura, deriva del ansia precientífica de hallar "primeras" o "verdaderas" causas. Esto puede verse más fácilmente en la búsqueda persistente de los "orígenes" y "causas históricas" en los nebulosos dominios de un pasado que carezca de documentos o en los orígenes de un pueblo que no tiene historia ni ha dejado rastros de su remota evolución. Como asunto de hecho y como hemos insistido tantas veces, la historia no explica nada, a menos que pueda ser demostrado que un acontecimiento histórico ha tenido completa determinación científica y podamos probar esta determinación sobre la base de datos bien documentados. En etnología y en historia, muy frecuentemente, la persecución de las "verdaderas causas" conduce, en virtud de la falta de norma, al dominio, completamente indeterminado, de la hipótesis, donde la especulación puede discurrir libremente, no embarazada por los hechos.

Tomemos nuestro ejemplo del tenedor como instrumento para llevar un bocado sólido del plato a la boca. Es obvio que una vez que hayamos definido su función dentro del dominio de culturas que pueden observarse, hemos alcanzado, *de facto,* la máxima evidencia en lo que concierne a sus "primeros orígenes". Este trascendental hecho en la historia humana (porque el historiador y el evolucionista se hallan con frecuencia profundamente preocupados por la exactitud de trivialidades tales como los orígenes del tenedor, del tamboril o del rascador de espalda), se produce bajo el determinismo de muchas de las fuerzas que mantienen en vigencia el instrumento, su uso y su función en las vivientes culturas de hoy. Desde que su forma, su función y su papel dentro de la comensalía, como un fenómeno cultural, puede demostrarse que es sustancialmente el mismo dondequiera lo encontremos, la única hipótesis inteligente en cuanto a sus orígenes, es que los del tenedor no son sino el cumplimiento de las operaciones mínimas que este utensilio puede realizar. Por otra parte, si estudiára-

mos su difusión o cualquier otro aspecto histórico, tendríamos que suponer el absurdo de que el tenedor puede ser usado bajo condiciones que hagan su empleo completamente inadecuado, esto es, no relacionado con necesidad alguna, individual o colectiva, o acaso tendríamos que concluir razonablemente que su destino histórico puede ser resumido, desde el punto de vista científico, en esa fórmula: el tenedor aparece donde se necesita y se modifica en forma y función de acuerdo con las nuevas necesidades y codeterminantes de la cultura.

El desdén hacia la función como algo esencialmente tautológico, y por lo tanto, no probatorio, debe ser desenmascarado; se trata de algo así como una pereza intelectual, si consideramos algunas de nuestras más complejas conquistas culturales. Tomad el aeroplano, el submarino o la máquina a vapor. Desde luego, el hombre no necesita volar, hacer compañía a los peces y trasladarse en medios para los cuales no está anatómicamente constituido ni fisiológicamente preparado. Sin embargo, al definir la función de cualquiera de esos inventos, no podemos afirmar cuál haya sido la verdadera marcha de su aparición en términos de necesidad metafísica. Desde el punto de vista de la descripción científica y de la teoría, lo único que un investigador inteligente de la cultura puede hacer, es mostrar la relación de tales invenciones con el estado del conocimiento humano; con las aspiraciones, propósitos y actividades que esos inventos han hecho posibles; y con la influencia de estos mecanismos en el sentido de extender la potencia corporal del hombre a la constitución y actividad de la cultura humana en su conjunto. En esto el verdadero historiador trabajaría exactamente en el sentido del enfoque funcionalista. No se particularizaría en la "forma" descuidando la "función". Tendría que considerar el fenómeno integral, destacar todos los factores importantes de su empleo permanente y sistemático.

De este modo hemos comenzado a ver la naturaleza de

las necesidades derivadas en las culturas humanas. Este concepto significa desde luego que la cultura provee al hombre de aptitudes derivadas, capacidad y poder. Esto significa también que el enorme alcance de la acción humana sobre las innatas aptitudes del organismo, impone sobre el hombre una serie de limitaciones. En otras palabras, la cultura infunde un nuevo tipo de específico determinismo en la conducta humana.

CAPÍTULO XI

NATURALEZA DE LAS NECESIDADES DERIVADAS

Debemos ahora definir más precisamente qué son aquellas necesidades derivadas, o, como las llamaremos en adelante, imperativos culturales, impuestos al hombre por su propia tendencia a extender su seguridad y su bienestar, aventurarse en las varias manifestaciones del movimiento, acrecentar la velocidad, preparar tanto máquinas de destrucción como de producción, acorazarse con colosales dispositivos protectores y construir equivalentes medios de ataque. Si nuestro concepto de las necesidades derivadas o imperativos culturales es correcto, ciertos nuevos tipos de conducta aparecerán implícitos en todos los concomitantes culturales, los cuales son tan rigurosos e ineluctables como cualquier serie vital en su correspondiente campo. En otras palabras, hemos mostrado que el hombre debe cooperar económicamente; establecer y mantener el orden; educar los nuevos individuos en desarrollo para que lleguen a ser ciudadanos, y que debe de alguna manera proporcionar los medios de compulsión en tales actividades. Nos falta mostrar cómo y dónde éstas se producen y de qué manera se combinan. Finalmente, con el objeto de que aparezcan claros los procesos de derivación y jerarquía, tendremos que demostrar cómo el saber, la religión, la economía, los me-

canismos legales, el adiestramiento educativo y la creación artística, están directa o indirectamente relacionadas con las necesidades básicas o fisiológicas.

Partamos de la constricción y determinismo de los imperativos derivados de la cultura. La humanidad en su conjunto y todo individuo en cualquier sociedad se inician como organismos desnudos, inermes, desprovistos de protección y de equipo material. Las condiciones anatómicas del hombre, comparadas con las de otros animales, son algo limitadas. Carece de armas naturales, tales como garras, colmillos o receptáculos ponzoñosos. Los dientes humanos no son tan fuertes como para masticar madera, o romper huesos, ni las manos sirven para cavar el suelo o matar la presa. A cambio de esto, el hombre produce agudas y pesadas armas, capaces de alcanzar los objetivos distantes. Inventa y perfecciona instrumentos para cavar, para destruir o entrampar la presa en la tierra, en el aire y en el agua. Se procura pieles de animales y prepara tejidos con fibras vegetales. El factor positivo, las ventajas derivadas de esta constante y reiterada explotación del medio en su propio beneficio, son tan evidentes como inmensas. Pero también es claro el precio que el hombre debe pagar en virtud del adicional determinismo de su conducta. Debe obrar a tiempo, sabe cómo hacerlo y llegar a estar preparado para contar con sus camaradas en el trabajo.

¿Podemos decir, no obstante, que la sumisión a las reglas culturales es tan absoluta como el sometimiento al determinismo bológico? En cuanto admitamos que la dependencia del patrimonio cultural, ya sea simple o complejo, se convierte en la *conditio sine qua non,* veremos inmediatamente que la falla en la cooperación social o en la exactitud del simbolismo conduce inmediatamente a la destrucción o al conflicto en sentido biológico.

El hombre no está obligado, por determinismo natural, a cazar con lanza o con arco y flecha, a usar dardos enve-

nenados, ni a defenderse por medio de empalizadas, guaridas o armaduras. Pero desde el momento en que tales invenciones han sido adoptadas, con el objeto de perfeccionar la adaptabilidad al medio, ellas se convierten en necesarias condiciones de supervivencia. Y aquí podemos enumerar, punto por punto, los factores por los cuales el sometimiento del hombre llega a ser tan grande como su dependencia de la ejecución de cualquiera de las series vitales, biológicamente impuestas. Imaginad cualquier situación en que se trate de un acto inmediato, peligroso y culturalmente inevitable. El cazador se enfrenta con un animal más fuerte, mejor equipado anatómicamente, con el cual un encuentro sin armas daría por resultado la incapacitación o la muerte. Se requiere que el objeto que él use, su lanza, su arco o su fusil, sea técnicamente perfecto. Su destreza y habilidad no deben fallar en el momento crucial. En una expedición cooperativa de caza, el arma, tanto como los cazadores, deben estar en el lugar conveniente en el momento preciso y cumplir como es debido su tarea. Es menester, en este caso, que la comunicación por medio de símbolos sea adecuada si se quiere evitar el fracaso. Así, el equipo material en su producción económica y en su cualidad técnica, la pericia basada en el adiestramiento, el saber y la experiencia, las reglas de cooperación y la eficacia de los símbolos, son todos tan indispensables bajo el imperativo biológico de la autopreservación como lo son cualquiera de los elementos sólo fisiológicamente determinados.

Consideremos brevemente las consecuencias que, a la larga, tiene el fracaso. Ya sea que atendamos a una tribu primitiva o a un pueblo notablemente civilizado, veremos que ellos dependen para su supervivencia no sólo de lo que el medio les proporciona para comer, vestirse, salvaguardar su integridad corporal y su salud. Para producir todos los objetos, deben seguir las técnicas, regular su conducta colectiva y mantener viva la tradición del conoci-

miento, derecho y ética por medio de un sistema de actividades que, al ser analizadas, resultarían económicas, jurídicas, educacionales, políticas, científicas, mágicas, religiosas y éticas. Un permanente desmejoramiento en el equipo material, en la solidaridad colectiva, en el adiestramiento individual y en el desarrollo de sus aptitudes, conduciría a la larga, no meramente a la desorganización de la cultura, sino a la inanición, a las epidemias y al relajamiento de la eficiencia personal, y de aquí también, evidentemente, a la depopulación.

Desde que el funcionamiento conjunto e integral de una cultura, primitiva o desarrollada, proporciona los medios para la satisfacción de necesidades biológicas, cualquier aspecto de la producción colectiva, en el más amplio sentido del término, es biológicamente tan necesario como el llevar a cabo, completa y adecuadamente, todas las series vitales. En las culturas primitivas la adhesión a lo tradicional, con frecuencia considerada como conservadora, esclava o automática, es perfectamente comprensible si consideramos que el más simple conocimiento humano, las habilidades y el equipo material, deben ser mantenidos lo más determinadamente que sea posible, en un nivel eficiente de actividad. Hay muy pocas invenciones alternativas; el número de quienes conservan el saber y la tradición es limitado. Por lo tanto, debe ser grande la adhesión a lo que es conocido y a lo que puede efectivamente realizarse.

En culturas muy desarrolladas, tenemos una nutrida serie de invenciones especiales para asegurar su fidelidad a nuestra tradición científica, a nuestra organización económica y a la exactitud de nuestra transmisión simbólica de ideas y nociones.

Si quisiéramos testificar nuestro principio de la construcción de las necesidades derivadas, podríamos referirnos a su dramática demostración en el presente estado histórico del mundo. La guerra integral no está sostenida

meramente por elementos de destrucción. Como es obvio, el objetivo último de este instrumental es también biológico: el exterminio de organismos humanos. Indirectamente, sin embargo, los ejércitos victoriosos logran sus fines desorganizando y confundiendo a los enemigos y forzándolos así a rendirse. La guerra integral, por lo tanto, tiene sus concomitantes en las batallas económicas, en la guerra de nervios y en la propaganda. Vemos que si en una lucha económica una gran nación moderna puede imponer condiciones de inanición o de desnutrición, la victoria se logrará por el quebrantamiento de todo el organizado mecanismo de la producción e importación de alimentos. Si, por medio de la guerra económica, se puede cortar y destruir el suministro de materias primas para la producción industrial o subvertir el trabajo, vemos una vez más cómo, indirectamente y a través de muchas etapas, la destrucción de uno de los recursos afectará la eficiencia biológica de una gran comunidad moderna. Socavando o minando la organización, la moral y las relaciones simbólicamente asentadas entre los pueblos, un estado organizado puede, en tiempos de guerra, derrotar a otro. La propaganda, a través de la táctica de las quintas columnas, introduce a veces lo que podría llamarse un simbolismo sociológicamente desorientado. Cuando en la invasión de Noruega los agentes alemanes dieron órdenes traicioneras a las unidades noruegas, las formulaban correctamente, pero se trataba de órdenes dictadas por falsas autoridades, acatadas por error.

Una consideración más minuciosa de los procesos concretos producidos en todos estos hechos, mostraría que la guerra, con sus violentas batallas, ofensivas económicas y propaganda, llega a ser efectiva como medio de coerción sólo cuando finalmente alcanza el nivel biológico del bienestar humano. La matanza, la mutilación, la exposición a ruidos y visiones formidables, actúan directamente sobre el cuerpo y el sistema nervioso. Confusiones tales como las

ocurridas en las aterradas zonas de los Países Bajos y Francia, con los refugios arrancados de raíz, los caminos congestionados, la exposición al frío y a la intemperie, son hechos que pueden ser interpretados sólo desde el punto de vista de los organismos humanos, del sufrimiento físico y de la desorganización de las actividades.

Podemos ver así, ante todo, que las necesidades derivadas tienen la misma implacabilidad de las biológicas y que esta constricción es debida al hecho de que están siempre relacionadas con las exigencias del organismo. Vemos también cómo y dónde ellas se incorporan a la estructura de la conducta organizada del hombre. Comprobamos, finalmente, que aun aquellas actividades de derivación remota, como la ciencia y el estudio, el arte y la religión, el derecho y la ética, relacionadas como están con la ejecución organizada, con la tecnología y con la exactitud de la intercomunicación, están también en definitiva vinculadas, aunque por diversos grados, a la necesidad que los seres humanos experimentan de sobrevivir, conservar la salud y un estado normal de eficiencia orgánica. En todo esto es sumamente necesario destacar que nuestros conceptos y argumentos nunca se desplazan fuera del nivel empírico del análisis indispensable para que se comprendan acabadamente, vale decir, de una descripción correcta, objetiva y adecuada de los hechos.

Sólo falta ahora tabular nuestros resultados y definir los encabezamientos clara y brevemente. El cuadro sinóptico que sigue registra, en la primera columna, los imperativos instrumentales de la cultura encontrados hasta aquí en nuestro análisis. Se anotan también brevemente los concomitantes culturales de estos imperativos.

Imperativos	*Concomitantes*
1. El patrimonio cultural constituido por los utensilios y bienes de los consumidores, debe ser producido,	1. Economía

Imperativos	*Concomitantes*
usado, mantenido y reemplazado por nueva producción.	
2. La conducta humana en cuanto se refiere a la prescripción técnica, consuetudinaria, legal o moral, debe ser codificada, regulada en acción y sanción.	2. Control social
3 El elemento humano gracias al cual se mantiene toda institución, debe ser renovado, formado, disciplinado y provisto del pleno conocimiento de la tradición del grupo.	3. Educación
4. Dentro de cada institución, la autoridad debe ser definida, equipada con poderes y dotada de los medios para la ejecución compulsiva de sus mandatos.	4. Organización política.

Si comenzamos con la primera serie de apartados, veremos que no se menciona necesidad alguna. Hemos demostrado que aquéllos deben ser considerados como un nuevo tipo de estrictos y respetables imperativos derivados que actúan sobre la conducta humana. Hemos explicado también el proceso de la derivación y conectado así el determinismo instrumental de las actividades de cultura con las fuentes básicas de ese determinismo, esto es, con las exigencias biológicas.

Con respecto a la segunda columna, es claro que las actividades económicas forman siempre parte de instituciones más generales, como la familia, el clan, el municipio, el grupo político o el de edad. A veces, hasta en los pueblos primitivos, los hombres se organizan en principio para instituciones específicas. Un equipo de recolectores,

una banda de cazadores o pescadores, un grupo de personas que llevan a cabo conjuntamente la faena agrícola de la comunidad, son en principio instituciones económicas en un nivel primitivo de cultura. A medida que ésta se desarrolla, aparecen grupos particulares de productores, mercaderes y consumidores. En las más altas culturas, está de más mencionar la organización de la industria, las finanzas, los bancos, las cooperativas y las uniones de consumidores como instituciones predominantemente económicas.

Es importante, sin embargo, tener en cuenta que el sistema económico de una cultura, tomado en su conjunto, implica no meramente el inventario descriptivo de las varias instituciones destinadas a la producción, al intercambio y al consumo de los bienes, sino también un análisis de los principios generales que controlan la economía de la comunidad. La economía es el estudio de la producción, cambio, distribución y consumo de la riqueza. Ésta difiere profundamente de acuerdo con el nivel de la evolución o las diferencias ambientes y depende de un determinado número de reglas legales o concepciones de valor definidas por la tradición. El estudio integral del proceso, partiendo de los factores de producción, la organización del cambio y la distribución, el modo en que la riqueza es en parte consumida y en parte usada como instrumento de poder, se vincula con estos principios generales que gobiernan, dentro de una cultura, cada específica institución económica, de cuyo estudio particular son un complemento. La clásica teoría económica debe ser en parte confirmada y en parte reestructurada en términos más elásticos al definir conceptos tales como tierra, trabajo, capital y la organización de la empresa, en niveles donde estos términos pueden no haber sido tomados de nuestra propia cultura.

No obstante, en mi opinión, la estructura general de la teoría clásica es aplicable, con modificaciones. Por cierto que es ineludible el análisis del concepto "tierra", es decir,

los recursos del ambiente físico considerando los derechos de propiedad, su ejercicio selectivo y su valoración desde el punto de vista de la mitología, la magia, la religión y el patriotismo local. La organización del trabajo se relaciona con la "tierra" pero concierne primordialmente a la diferenciación doméstica de funciones, o al sistema de clanes, o a alguna de las formas de estratificación social que culmina en la esclavitud; constituye un problema de naturaleza descriptiva para el investigador de campo y proporcionaría una teoría general de las actitudes económicas del hombre con valioso material comparativo. El concepto de capital como un cuerpo de bienes instrumentales, incluyendo tal vez las sustancias alimenticias acumuladas, es tan útil en la economía de los primitivos como en la teoría clásica. La organización del tráfico y del trueque conduce a la cuestión del cambio considerado como signo de buena voluntad. Se plantea un problema algo complejo que concierne al mecanismo y medios de intercambio. Una de las principales fuentes de error en muchos estudios etnográficos es el uso vago del concepto de moneda. Por cierto que el antropólogo rendiría un gran servicio a la historia del desenvolvimiento económico y a nuestra comprensión de la moneda, si analizara este concepto en sus componentes elementales y estudiara el uso de ciertas mercaderías y valores "standard", como medios habituales de cambio, como medidas de pagos morosos y como datos preliminares para la historia del desenvolvimiento gradual de la moneda como requisito común en las transacciones comerciales.

Desde luego no necesitamos insistir aquí acerca de la técnica en los métodos y principios de la economía primitiva. El punto primero es que el problema del concomitante funcional que corresponde a la necesidad de la continua renovación del patrimonio físico, establece un enfoque y una perspectiva teórica que no son cubiertos totalmente con el concreto análisis de una institución. Aquí se nos plantea el específico problema funcional de cómo la cultura, como

mecanismo integral, está organizada a fin de satisfacer los imperativos instrumentales por medio de un sólido y coherente sistema de concomitantes típicos. La respuesta debería contener una completa definición (o tender por lo menos a ella) de qué entendemos por determinismo económico, o por elemento o motivación económicos en la red de una compleja actividad que se desarrolla bajo solicitaciones múltiples. Personalmente, definiría la *economía* en su forma adjetiva, como este aspecto de la conducta humana que está relacionada con la propiedad, o sea, con el derecho a disponer de la riqueza, vale decir, de bienes materiales sobre los que se ejerce un dominio específico. Es obvio que esta definición implica también el concepto de valor económico, esto es, aquel impulso culturalmente determinado hacia la exclusiva atribución de ciertos derechos a usar, consumir y gozar de la propiedad material con exclusión de los demás.

Con respecto al segundo apartado, el control social, significa que en toda comunidad se encuentran medios y maneras por los cuales los miembros llegan a tener noticias de sus prerrogativas y deberes; que hay razones que impulsan y mecanismos que obligan a los individuos al cumplimiento estricto de su deber en todos sus aspectos, así como al adecuado ejercicio de sus privilegios; y finalmente, que en caso de falta o violación, hay ciertos medios para el restablecimiento del orden y la satisfacción de las reclamaciones no atendidas. La ausencia de instituciones legales claramente cristalizadas en algunas sociedades primitivas ha llevado con frecuencia al etnógrafo a ignorar este problema funcional. La manera en que lo hemos formulado aquí demuestra, sin embargo, que a una continua y urgente necesidad, aunque sea derivada, debe proporcionársele una definida y adecuada satisfacción. Una vez más nuestro punto de vista es ante todo el reclamo de una investigación de campo más completa, mejor orientada y más efectiva. El punto principal de referencia es la necesidad de estudiar la manera en

que las varias normas son inculcadas en el individuo durante su vida. Esto forma parte, evidentemente, del problema educacional. Pero lo que podría ser llamado el punto de vista normativo o jurídico, debería atraer a su turno la atención de los observadores hacia el modo en que la enseñanza reclama, desde sus primeras fases hasta los estados de iniciación tribal o de aprendizaje, no simplemente respeto general y obediencia a la tradición del grupo, sino que revela al individuo las consecuencias y penalidades de la falta o la infracción.

Se comprobaría probablemente que con frecuencia el elemento de fuerza o poder coercitivo aparece en la etapa de la disciplina y la ejercitación, más bien que el castigo por el quebrantamiento de la costumbre. La autoridad paterna es notoriamente floja y suave entre los llamados primitivos. Hay, sin embargo, otros agentes de enseñanza coercitiva que complementan o sustituyen a la autoridad doméstica: el grupo de los compañeros de juego, la rígida disciplina de los campamentos de iniciación, el severo aprendizaje que prepara al niño o al joven para tomar parte en empresas económicas o actividades militares y el organizado sistema de sanciones en los aspectos del desarrollo biológico o educativo. En este caso, también el buen investigador de campo debería penetrar más plenamente en la manera efectiva por medio de la cual la opinión pública ejerce su presión desde la infancia hasta la madurez.

Además, en la edad posterior, cuando el individuo adulto se convierte en miembro de una institución, muchas de las sanciones que lo compelen a desempeñar su papel correctamente son debidas, no al ejercicio organizado de la autoridad central dentro de la comunidad, así se trate de quien es la cabeza del grupo doméstico, de conductor del clan, la autoridad municipal o el jefe de la tribu. Las fuerzas más apremiantes y compulsivas resultan de la concatenación del servicio y su retribución; de la fuerza derivada del convencimiento, empíricamente fundado, de que un colabo-

rador perezoso, incompetente o deshonesto se aleja gradualmente de la institución, llega a ser desterrado o expulsado. Se hunde así poco a poco en la posición de más o menos completa insignificancia e inutilidad, situación de la cual puede redimirse sólo por un cumplimiento más adecuado y escrupuloso de sus deberes. Con el estudio detallado, concreto y comprensivo del aspecto regulador de la vida primitiva, aprendemos a comprender la naturaleza real de lo que habitualmente se denomina "adhesión esclavizadora de los primitivos a las reglas, la costumbre y el tabú".

En cuanto a la educación, debemos solamente hacer constar aquí una vez más que hay pocas instituciones específicas y que el proceso de adiestramiento, de disciplina, de implantación de actitudes y costumbres correctas son inherentes a la marcha de cualquier institución. La más importante de éstas, sin duda, es el grupo doméstico, pero se comprobará que toda institución organizada proporciona un ejercicio específico, en virtud del cual los miembros recientemente incorporados deben antes que nada aprender las reglas del comercio, de la obligación social, de la etiqueta y de la moral.

Nuestra definición del aspecto político puede reducirse al uso directo de la fuerza por los individuos provistos de autoridad sobre los otros miembros del grupo. Partiendo de la observación de las oportunidades en las cuales la violencia corporal ocurre efectivamente, de las técnicas y limitaciones legales de aquélla y de las razones por la cuales es permitido, observaríamos cómo es gradualmente transformada, por una parte, en actitudes de obediencia y consentimiento circunscritas y justificadas, y, por otra, en tiranía y abuso del poder. Desde luego la organización de la violencia deberá ser en definitiva relacionada con la posición del grupo con respecto a aquellos con los cuales vive, ya sea en relación pacífica, ya en condiciones de beligerancia.

Capítulo XII

LOS IMPERATIVOS INTEGRANTES DE LA CULTURA HUMANA

A través de nuestra exposición hemos dado por entendido que se conocen las reglas de conducta y que son transmitidas por tradición. En nuestro concepto del cuerpo de normas, que es crucial para nuestro análisis de la institución, nos referimos a códigos de normas constitucionales, a las concepciones mitológicas y a los valores que estimulan e integran la conducta de un grupo organizado.

Todo esto permanece en cierto modo en el aire mientras no podamos definir, desde el punto de vista de nuestro análisis de la cultura, fenómenos tales como el lenguaje, la tradición oral o escrita, la naturaleza de ciertos conceptos dogmáticos dominantes y el modo por el cual sutiles reglas morales se incorporan a la conducta. Cualquiera sabe que todo esto está basado principalmente en la enseñanza verbal o en textos lingüísticos, vale decir, en pleno dominio del simbolismo. Éste es, como trataré de mostrarlo aquí, un integrante esencial de toda conducta organizada, que debe nacer con la más temprana aparición de la actividad cultural; y que puede ser sometido a la observación y al análisis teórico como un hecho objetivo, en la misma medida en que podemos observar objetos materiales, reacciones colectivas de los grupos o definir la forma de una costumbre.

La tesis central aquí sostenida es que el simbolismo, en su naturaleza esencial, es la modificación del organismo que permite la transformación de un impulso fisiológico en un valor cultural.

Discutiendo este problema con referencia a las culturas más simples y considerando sus "orígenes", usaremos una vez más el procedimiento de examinar los fenómenos culturales, tanto simples como complejos, y trazar las permanentes e inevitables implicaciones que gobiernan todas las fases de la cultura. Así, el concepto de los orígenes significa simplemente para nosotros el mínimum de condiciones necesarias y suficientes para la distinción de las actividades preculturales, en contraposición con las culturales. Si consideráramos algunas de las más esenciales adaptaciones entre el hombre y su ambiente, tales como la vivienda, el abrigo, el vestido, el alimento o las armas, comprobaríamos que ellas implican modificaciones, tanto en el individuo como en el medio. Este principio general se aplica desde luego tanto en los altos como en los bajos niveles y lo hemos dejado ya plenamente establecido. Consideremos por un momento la situación imaginaria del nacimiento de una cultura. Sostengo que, partiendo de nuestro conocimiento de la moderna psicología del estímulo y la reacción, del adiestramiento animal, de la psicología infantil tanto como de la evidencia de los hechos etnográficos, podemos reconstruir no el momento y la forma exactos en que una cultura ha nacido, pero sí las condiciones necesarias y suficientes para las transformaciones de la conducta sociológica en conducta cultural. Sabemos que no sólo los monos superiores, como los que han sido utilizados en los estudios de Yerkes, Köhler y Zuckermann, sino también en todo animal amaestrado, desde los elefantes hasta las pulgas, y ciertamente las ratas, los chanchitos de la India y los perros usados por Pavlov, Bechterev y Hull, pueden desarrollar hábitos muy complejos. La agilidad y grado de su conocimiento es limitado, pero se puede avanzar mucho en la demostración de

que los animales tienen capacidad inventiva; se les puede enseñar tretas, a manejar aparatos complicados, a apreciar el valor de las señas y satisfacer así sus necesidades primarias por medio de lo que es, en realidad, una estructura cultural muy compleja.

Sobre la base de estos hechos podemos establecer ya un cierto número de principios generales. Desde que el problema del investigador de la cultura difiere profundamente del que encara el psicólogo, nuestra exposición no resultará en un todo conforme a la teoría general de la psicología del estímulo y la reacción que está ahora elaborándose gradualmente. Aquélla se interesa en primer término por el análisis prolijo de los procesos de conocimientos. Para el investigador de la cultura el valor de estas búsquedas radica principalmente en la situación total y en todos los medios de conocimiento. Así, por ejemplo, el psicólogo se interesa especialmente en su propia realización y papel y con frecuencia da por supuesto el marco general del experimento. El investigador de la cultura no procede así.

La manera en que los antropólogos podemos reconstruir experimentalmente la situación del animal en los comienzos de la cultura, es mediante el aislamiento de los principales factores que deben estar presentes si ha de formarse el hábito. Los antepasados infrahumanos de nuestra especie eran evidentemente capaces de inventar ciertos recursos para lograr hábitos individuales y usar en tal ejecución determinados instrumentos. La serie esencial de factores determinantes indispensables para cada una de estas ejecuciones, es, primero, la existencia de un fuerte impulso orgánico, como el provocado por la necesidad alimentaria, o de la reproducción o el complejo conjunto que hemos titulado bienestar corporal. El impulso se presentaría bajo la forma de hambre, urgencia sexual, dolor, huida de un peligro inminente y evitación de circunstancias y condiciones nocivas. El equivalente del conjunto de elementos condicionantes debe haber sido la ausencia de satisfacción

directa, junto con ciertos instrumentos que permitían que el propósito fuera alcanzado. La detallada descripción de Köhler sobre cómo sus chimpancés en cautividad eran capaces de obtener alimento, compañía y otros objetivos deseables, por medio de una apreciación claramente instrumental, indica que, bajo condiciones naturales, los monos más desarrollados, o los antepasados preculturales del hombre, hubieran sido también capaces de seleccionar los objetos, inventar técnicas y así ejercer acciones instrumentales y aun preculturales. Tales hábitos pueden haber sido conservados gracias a los mecanismos de refuerzo, vale decir, a la satisfacción lograda mediante un acto instrumental. En el campo de nuestro análisis de la cultura, el refuerzo no es sino la conexión directa, en cada organismo individual, del impulso, el instrumento y la satisfacción.

Podemos imaginar que las herramientas, armas, abrigos y métodos efectivos de galanteo pudieron haber sido descubiertos, inventados y transformados en hábitos individuales. Cada una de las ejecuciones particulares implicaría, para el individuo en estado precultural, como para los animales, la apreciación de un objeto material como instrumento, de su uso como un refuerzo del hábito, y de la conexión integral entre el impulso, el hábito y la satisfacción. En otras palabras, el artefacto, la norma y el valor están ya presentes en el conocimiento del animal y probablemente estuvieron presentes en la conducta precultural de los monos antropoides y del famoso "eslabón perdido". En tanto que tales hábitos fueran individualmente improvisados y no pudieran ser la base de conducta reflexiva para todos los individuos de la comunidad, no podemos hablar de cultura. La transición entre los actos preculturales, las habilidades de los animales y la organización estable y permanente de actividades que podemos denominar cultura, queda señalada por la distinción entre hábito y costumbre. Junto a esto debemos consignar la distinción entre los instrumentos improvisados y el cuerpo de artefactos manufacturados de

conformidad con la tradición; entre las formas del hábito inventadas una y otra vez y las reglas tradicionalmente definidas; entre las ejecuciones esporádicas e individuales y la conducta permanentemente organizada del grupo.

Todo esto gira sobre la capacidad de éste para incorporar los principios de las realizaciones individuales a una tradición que puede ser comunicada a los otros miembros del grupo, y también, lo cual es más importante todavía, transmitida de una generación a otra. Esto que acabamos de exponer significa que, por uno u otro medio, todos los integrantes de la comunidad pueden llegar a conocer la forma, el material, la técnica y el valor de una invención, de un método de obtener alimentos, de lograr seguridad o de conseguir un compañero.

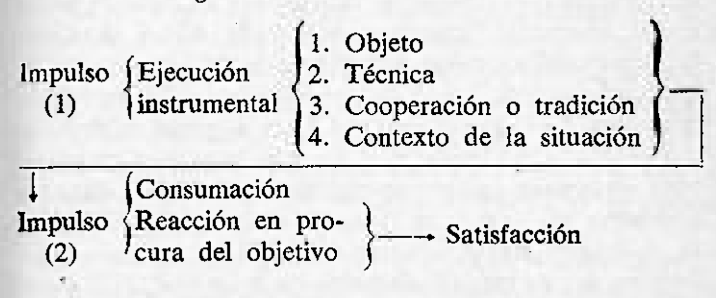
Antes de inquirir cuáles son los medios precisos por los cuales todos estos elementos de conocimiento, organización y apreciación pueden "estandardizarse", debemos consignar que el proceso implica claramente la existencia de un grupo y también de una relación permanente entre sus miembros. Por lo tanto, cualquier discusión del simbolismo sin su contexto sociológico es fútil, como toda suposición de que la cultura podría originarse sin la aparción simultánea de utensilios, técnicas, organización y simbolismo. En otras palabras, lo que ya podemos dejar establecido es que los orígenes de la cultura pueden ser definidos como la integración concurrente de varias líneas de desarrollo: habilidad para reconocer los objetos instrumentales, apreciación de su eficacia técnica y de su valor, esto es, de su lugar en la serie de actos intencionales, en la formación de los vínculos sociales y en la aparición del simbolismo.

CAPÍTULO XIII

LA SERIE VITAL Y SUS ELEMENTOS INSTRUMENTALES

Hemos expuesto nuestro análisis funcional de la cultura infiriéndolo del concepto de la serie vital, esto es, de la relación entre el impulso, su consumación fisiológica y el estado de satisfacción orgánica. Será útil incorporar nuestro nuevo análisis en el diagrama anterior.

Diagrama de la serie instrumental



Hemos representado en forma de diagrama el equivalente que la serie vital tiene en la cultura. Se refiere a la fase de la conducta humana que es típica de todas y cada una de las actividades conectadas con la satisfacción de las necesidades. La diferencia entre éste y el diagrama precedente, reside, primero, en haber incluido la ejecución ins-

trumental, que llega a ser un vínculo esencial en la serie, prácticamente considerada. Hemos duplicado también el encabezamiento *impulso,* distinguiéndolos con índices numéricos. Esto se refiere al hecho de que el impulso primero, que influye en la iniciación de todo conocimiento animal, en la conducta, después de la adquisición del hábito, y en todas las actividades culturales humanas, conduce, no directamente al objetivo, sino a los instrumentos a través de los cuales ese objetivo puede ser alcanzado. No necesitamos elaborar esto más, desde que gran parte de nuestra exposición anterior reposa sobre este hecho.

El impulso 2.º representa la circunstancia de que, después de haber sido adecuadamente cumplida la fase intermedia, el impulso inmediato de apetito alimentario o sexual, de alivio de la incomodidad o de las condiciones nocivas para el organismo, conduce directamente al acto fisiológico (sea negativo o positivo), a la satisfacción placentera o a la eliminación de un dolor. Es también claro que el refuerzo se refiere, además, a la situación en la cual el impulso 2.º puede ser efectivamente satisfecho. Desde que la ejecución instrumental es una parte integrante de la serie, el refuerzo, o como los psicólogos lo llaman, el refuerzo secundario, se aplica a la ejecución instrumental en su totalidad y a todas sus partes componentes: los artefactos, la técnica, las reglas de cooperación y el contexto situacional. Todos estos elementos llegan a estar penetrados por el tono placentero de la determinación psicológica. Ellos se convierten en objetos de deseo derivada o secundariamente, y llegan a impregnarse con una plácida tonalidad característica de una lograda ejecución de la serie vital. El organismo, en resumen, reacciona con respecto a los elementos instrumentales con la misma, o al menos con semejante fuerza apetitiva con que lo hace en relación con los objetos que lo compensan efectivamente por medio del placer fisiológico. Podemos definir este fuerte e inevitable apego del organismo a ciertos objetivos, normas o personas que

son instrumentales con respecto a la satisfacción de la necesidad orgánica, mediante el términor *valor*, en el más amplio significado de la palabra. Es interesante notar que, en gran medida, hemos ya prefigurado los principales elementos del simbolismo en la cultura. Porque el simbolismo, aun en el sentido más superficial en que a menudo es definido, significa que una cosa representa otra; o que el signo o símbolo contiene en él una idea, una emoción o cierto elemento de la sustancia "conciencia", introspectivamente conocida.

Veremos que estas definiciones son tentativas metafísicas y que, en realidad, el simbolismo se funda, no en una misteriosa relación entre el signo y el contenido del espíritu humano, sino entre un objeto, un gesto o una acción y su influencia sobre el organismo receptivo. Ya hemos explicado cómo, a través de los elementos instrumentales de la serie vital, un objeto, un acto, la presencia de otra persona y su modo de actuar, obran como reclamos o sugerencias para el cumplimiento de una actividad instrumental. Nuestro diagrama indica que el implemento necesario, la técnica o la invención cooperativa es transformada gradualmente en un signo práctico, de la misma manera que el manjar es un símbolo para el organismo famélico, la hembra para el macho y viceversa, el agua para el sediento y el fuego para el hombre aterido. Nos falta demostrar más explícitamente, sin embargo, cómo el simbolismo inherente a la acción instrumental se hace público, adecuado, permanente y transmisible.

Antes de llegar a eso será interesante establecer que nuestro análisis instrumental de la conducta corresponde estrechamente a nuestro concepto de institución y a sus partes componentes. El anterior diagrama alude, como una definición del acto instrumental, a los objetos, técnicas, cooperación y transmisión, así como a la situación. En el análisis concreto esto significa que los seres humanos logran sus fines usando instrumentos dentro de un definido am-

biente físico, por cooperación directa o tradicional, que significa una revalidación del proceso empírico establecido y evidentemente, en todo esto, los individuos siguen las técnicas de su cultura, tradicionalmente aprendidas. Si comparamos esto con el diagrama anterior (pág. 147), veremos que el equipo material corresponde directamente a la condición del medio y de los objetos usados. Las técnicas y reglas cooperativas podrían mencionarse bajo el encabezamiento de *normas*. El concepto de cooperación se refiere como es claro, al elemento humano, así como el saber tradicional, desde que éste puede obtenerse sólo gracias al hecho de la organización. ¿Dónde incluiríamos nuestros dos conceptos de impulso 1.º y 2.º? Se podría añadir aquí, entre paréntesis, que la división del impulso en dos componentes es un necesario recurso de abstracción. Ilustra el hecho de que el impulso es un presupuesto indispensable del elemento instrumental, tanto como de cualquier serie vital. En realidad, debemos recordar siempre que el impulso actúa integralmente y en forma directa a través de la serie, gobernando todas sus fases y conduciendo invariablemente a la última etapa, que es la satisfacción. Nuestro recurso de dividirlo, sin embargo, aclara el hecho de que todos los elementos de la ejecución instrumental reciben su valor, debido a que las etapas inciales del impulso conducen al organismo condicionado hacia el equipo instrumental, dotando así a éste de valor en la cultura. El impulso 2.º, basado directamente sobre la tendencia orgánica y reforzado por la satisfacción, fortalece, a su vez, los elementos instrumentales por estar inseparablemente ligado con el impulso 1.º

Vemos ahora que lo definido por nosotros como cuerpo de normas, esto es, los valores, programas y principios de la conducta organizada, tradicionalmente establecidos, corresponden, plena y directamente, a nuestro concepto de impulso en la medida en que éste sea culturalmente interpretado. Esto significa, a su vez, que el impulso opera de

manera duplicada, primero por el establecimiento del valor del equipo material y su participación en el acto, y luego por la reaparición como impulso determinado por la cultura, el cual a su turno conduce a la consumación también culturalmente interpretada. Al título "actividades" corresponde claramente la serie instrumental en su conjunto, tal como se observa en la ejecución efectiva y no aisladamente en los factores que la constituyen.

Para presentar claramente la diferencia una vez más: en la investigación de campo, observamos los factores constitutivos de la serie en su forma ideal, tradicionalmente definida; en el acto concreto, los estudiamos con todas las desviaciones e imperfecciones inherentes y con sus fallas ocasionales. El concepto de la función, tal como figura en nuestro primer diagrama, es evidentemente el lazo entre la satisfacción y el impulso. Desde que nuestro diagrama de la institución se refiere, no a un acto aislado, sino a la suma total de elementos instrumentales relacionados con todos los impulsos de un cierto tipo, la función significaría, más comprensivamente, la serie de elementos instrumentales que deben ponerse en contribución con referencia a los impulsos complejos y a las múltiples satisfacciones de una necesidad. Para ilustrar claramente nuestro razonamiento, representaremos una vez más el análisis por medio de un nuevo diagrama basado en la psicología del estímulo y la reacción, y, más concretamente, en su aplicación a nuestro concepto de la serie vital y sus elementos instrumentales.

IMPULSO = IMPULSO 1.º + IMPULSO 2.º

↓ ↓

GRUPO COOPERATIVO Y EDUCATIVO — TECNICAS (incluyendo el derecho, la cotumbre, la ética)

↓ ↓

ARTEFACTOS

↓

SERIE INSTRUMENTAL

↓

CONJUNTO TOTAL DE SATISFACCIONES

Podemos extraer rápidamente algunas conclusiones importantes para cualquier análisis cultural. Nuestra teoría de la serie instrumental, diagramáticamente formulada, muestra que el concepto de impulso no puede ser nunca eliminado de ningún acto cultural, simple o complejo. La razón por la que un utensilio, un hábito, una idea o una creencia llegan a incorporarse permanentemente a una cultura, civilizada o primitiva, reside en que, en una u otra etapa, ellos ingresan en una serie instrumental y permanecen luego como parte integrante de ésta.

El psicólogo animalista nos enseña un hecho importante: un hábito que no es reforzado llega a olvidarse, a "extinguirse" y desaparece. Podemos aplicar esto plenamente a la cultura. Ningún sistema importante de actividades puede persistir sin estar conectado, directa o indirectamente, con las necesidades humanas y su satisfacción. La inteligencia de cualquier elemento cultural deberá implicar, entre otras cosas, la constancia de su relación, instrumental o directa, con la satisfacción de necesidades esenciales, sean ellas básicas, es decir, biológicas, o derivadas, esto es, culturales. Cuando un hábito cesa de ser estimulado, reforzado, o sea deja de ser vitalmente útil, sencillamente desaparece. Ésta es, en otras palabras, nuestra crítica a la "superviviencia", a los rasgos sin significación, a las formas "irrelevantes" y conceptos similares usados como ilegítimos recursos de argumentación en los trabajos de ciertas teorías evolucionistas o difusionistas.

Otra conclusión es que, una vez formalmente establecida, la serie vital, instrumentalmente dotada, se hace imperativa. Consideremos que la introducción educacional o biológica al estudio de la formación de la personalidad y la participación del individuo en varios sistemas organizados de actividades, son partes básicas de toda interpretación cultural. Este análisis podría extenderse también en el sentido de demostrar que toda incorporación de un organismo individual a una serie instrumental lleva con ella un ele-

miento jurídico. Las fallas en la actividad técnica, la desobediencia a las reglas de cooperación y el mal manejo de las cosas o las personas, provocan finalmente el castigo del individuo a causa de que perturba la serie instrumental. El correctivo recibido por quien interfiere en ella, de parte de los objetos materiales mismos, es, probablemente, la primera y más efectiva medida disciplinaria que todas las actividades culturales aplican a fin de regular la conducta del hombre. Vemos otra vez que el principio económico, considerado como valor obtenido, ya sea gracias a un esfuerzo, ya sea por la circunstancia de que la parte instrumental de la serie es una de las más variables, es decir, intercambiables, aparece una vez más en el mapa del análisis cultural.

El complejo y engorroso patrimonio, fundamentado tanto material como socialmente, constituye el medio a través del cual los seres satisfacen sus constantes necesidades básicas. Este patrimonio les permite también desarrollar nuevas necesidades, y, como lo hemos visto al exponer nuestro concepto de impulso bipartito, conduce hacia la creación de nuevos impulsos y deseos. Este patrimonio debe ser mantenido como un todo, para beneficio del grupo que lo disfruta conjuntamente. Debe ser conservado con la mayor eficiencia, pues de lo contrario no podría sobrevivir el grupo, cuyas necesidades (y nos referimos también a las básicas u orgánicas) no lograrían ser satisfechas por la simple subsistencia animal en el medio.

Estará bien añadir una generalización más. En la evolución biológica, el concepto de la supervivencia del más apto y de la lucha por la vida, conserva su fundamental importancia, a despecho de ciertas correcciones hechas por Darwin y sus continuadores. El príncipe Peter Kropotkin estaba en lo cierto al señalar que la ayuda mutua entre los miembros de una comunidad cooperativa es el concepto dominante, en tanto que la lucha entre los individuos por la supervivencia no puede ser referida a las sociedades humanas en su conjunto. No podríamos aplicar inteligentemente,

y con probabilidades de evidencia documental, el concepto de lucha por la vida a las sociedades primtivas, y de ninguna manera por cierto, en el sentido de un estado perpetuo de guerra, de exterminio de los grupos de trabajadores y de expansión de los más fuertes a expensas de los derrotados o destruidos. Podemos, sin embargo, aplicar a las culturas el concepto de valor superviviente. No armonizará tal vez con la idea de lucha, sino más bien con la de competencia dentro de las culturas y entre ellas. Podríamos afirmar que la falla de la eficiencia instrumental, del equipo de artefactos, de la cooperación o de la exactitud del simbolismo dentro de una cultura, llevaría inevitablemente a su extinción gradual.

Podríamos agregar que el concepto de difusión por contacto es muy útil aquí. Una cultura decadente significaría reducción en el número de miembros, incapacidad de adaptación y un parcial retorno del estado cultural al zoológico. Desde que, sin embargo, la cultura se ha desarrollado simultáneamente entre varios grupos, cabe suponer que la deficiencia de uno podría ser remediada, ya por la incorporación del grupo decadente a una cultura más integrada, y por el cambio o adopción, en una palabra, por la difusión, de ciertos elementos desde los más altos a los más bajos niveles culturales. Sea lo que fuere (y en este caso como siempre evitamos reconstrucciones demasiado concretas y específicas) el principio de que ciertos elementos del patrimonio pueden considerarse como factores determinantes de su estabilidad, vigor, cambios de organización y desarrollo, debe tenerse en cuenta como base del estudio funcional de la cultura; la cual consiste en un sistema gradualmente desarrollado de adaptaciones adecuadas del organismo y de los grupos humanos para la satisfacción de las necesidades básicas y en el alza progresiva del nivel de vida dentro de un ambiente dado.

LA TEORÍA FUNCIONALISTA
(1939)

CAPÍTULO 1

EMBRIOLOGÍA Y OBSTETRICIA

El funcionalismo como método es tan antiguo como las primeras exteriorizaciones del interés por las culturas exóticas y, por eso mismo, reputadas salvajes y bárbaras; tal interés pudo haberse manifestado en un historiador griego como Herodoto, en un enciclopedista francés como Montesquieu, o en un romántico alemán como Herder. La pequeña contribución que yo pude haber aportado consiste en transcribir y prender con alfileres el rótulo de funcionalismo en un cuerpo existente de doctrina y de método; y aun habiendo hecho sólo eso, me he referido, en mi primer artículo sobre el asunto, a no menos de treinta y siete predecesores. Así, quizás, he actuado como partero y padrino del más joven retoño de la camada antropológica de escuelas, y he continuado practicando la *maieutike techne* (el arte obstétrico) en el adiestramiento de los estudiantes más jóvenes de la materia, según la tradición de un gran maestro que gustaba de considerar su arte como el de la comadrona. Y hubo otro gran maestro que proporcionó el lema del funcionalismo: "por sus frutos los conoceréis".

El funcionalismo, en la medida en que ha estado presente en todo ensayo antropológico, procura la clara comprensión de la naturaleza de los fenómenos culturales, antes

de que sean sometidos a posteriores elaboraciones especulativas. ¿Cuál es la naturaleza, la realidad cultural del matrimonio y de la familia, de un sistema político, de una empresa económica o de un procedimiento legal? ¿Cómo pueden estos hechos ser encarados inductivamente a fin de poder soportar válidas generalizaciones científicas? ¿Hay algún esquema universal, aplicable a todas las culturas humanas, que pudiera ser útil como guía en el trabajo de campo y como sistema de coordenadas en el estudio comparativo, ya sea histórico o evolucionista, ya sea que tienda simplemente a formular leyes generales de correspondencia?

Cuando E. B. Tylor, en el comienzo de su gran obra sobre la *Cultura primitiva,* inquiría qué era la religión, en el más amplio sentido de la palabra, o, para usar sus propios términos, cuando intentaba una "definición mínima" de este concepto, era un genuino funcionalista. Del mismo modo Robertson Smith, cuando reconocía que la dimensión sociológica era indispensable para comprender la fe primitiva. Por otra parte, Summer, en su tentativa de análisis y clasificación de las rudimentarias normas de conducta, representa inicialmente un interés funcional. La exposición de Durkheim acerca del tipo primitivo de divisón del trabajo social y su análisis de la religión y la magia entran en el ámbito del método funcionalista. La famosa memoria en la cual Tylor procuró correlacionar varios aspectos del parentesco próximo y la vida económica; la definición de K. Bücher sobre la economía primitiva y la relación entre el trabajo y la canción rítmica; la obra de Hutton Webster y H. Schurtz acerca de los grupos de edad, sociedades sagradas y asociaciones voluntarias de hombres, y la vinculación de estos grupos con la estructura política, religiosa y económica de la sociedad; todas y cada una de estas contribuciones son funcionalistas. Podría agregar que los más primitivos tipos de trabajo sobre el terreno, como los libros de Charlevoix, Dobritzhofer, Sahagun o Dapper, son también funcionales en el sentido de que contienen una apre-

ciación no meramente de los hechos aislados, sino de las relaciones y vínculos esenciales.

Algunos principios funcionales pueden ser incorporados a cualquier consideración teórica de los fenómenos culturales, tanto como en cualquier calificada monografía basada en el trabajo de campo. No obstante, a menos de hacerme sospechoso de una indiscriminativa benevolencia, culminante en un flojo eclecticismo, me apresuro a añadir que existen en antropología tendencias tanto no-funcionalistas como anti-funcionalistas. El investigador de campo que no tiene ojos sino para lo exótico o lo pintoresco es un ejemplo. El evolucionista que desarrolla una teoría del origen del matrimonio y la familia, pero no se inquieta por ninguna distinción clara entre matrimonio, la simple conjugación sexual y el vínculo temporario, es otro caso a propósito. La selección de un fenómeno tal como el sistema clasificatorio de términos de parentesco y su uso como supervivencia, como constancia de lo que ha sido pero no es ya, muestra que, por descuidar el análisis funcional de los fenómenos lingüísticos vitales, Morgan extravió la investigación antropológica durante varias generaciones. Además Graebner, equipando un falso o pueril análisis de la cultura a fin de fundamentar lo que él consideraba como la plena prueba de un difusionismo extendido al mundo entero, ha preconizado un enfoque antifuncionalista de una imbecilidad de primer orden. Supone ante todo que es posible separar elementos aislados de su contexto cultural. Define, entonces, la forma como completamente desconectada de la función. En realidad, estas cualidades de forma en un objeto aislado, significan para él que no están relacionadas con sus usos y finalidad. Por lo tanto, para Graebner, sólo son metodológicamente relevantes aquellas características que pueden presentarse como carentes de importancia cultural.

Por añadidura, incluye el concepto de complejo como un conjunto de elementos desarticulados. Yo supongo que la forma está siempre determinada por la función, y que en

tanto no podamos establecer tal determinismo, los elementos de forma no pueden ser utilizados en una exposición científica. Supongo también que es inútil un concepto de entidades desconectadas en un tipo de realidad donde no nos es posible introducir elementos intrínsecamente relacionados entre sí.

Capítulo II

AXIOMAS GENERALES DEL FUNCIONALISMO

Yo instaría a que toda experiencia en este campo, así como el examen de las manifestaciones realmente importantes de la conducta humana organizada, demostraran la validez de los siguientes axiomas:

A. La cultura es esencialmente un patrimonio instrumental por el que el hombre es colocado en la mejor posición para solucionar los problemas concretos y específicos que encaja dentro de su ambiente, en el curso de la satisfacción de sus necesidades.

B. Es un sistema de objetos, actividades y actitudes en el cual cada parte existe como un medio para un fin.

C. Es un conjunto integral en el que los varios elementos son interpendientes.

D. Tales actividades, actitudes y objetos están organizados alrededor de importantes y vitales tareas en instituciones como la familia, el clan, la comunidad local, la tribu y los equipos organizados para la cooperación económica, y la actividad política, jurídica y educacional.

E. Desde un punto de vista dinámico, esto es, con referencia al tipo de actividad, la cultura puede ser analizada en cierto número de aspectos como la educación, el control social, la economía, los sistemas de conocimiento,

creencia y moralidad y aun modos de expresión artística y creadora.

El proceso cultural, considerado en cualquiera de estas manifestaciones concretas, siempre presupone seres humanos que mantienen relaciones definidas entre sí, vale decir, que están organizados, manejan artefactos, y se comunican unos con otros por el lenguaje o algún otro tipo de simbolismo. Artefactos, grupos organizados y simbolismo, son tres dimensiones del proceso cultural que están estrechamente relacionados. ¿Cuál es el tipo de esta relación?

Considerando primero el equipo material de la cultura, podemos decir que todo utensilio es un implemento o un objeto de uso directo, o sea que pertenece a la clase de los bienes de los consumidores. En cualquier caso, tanto las características como la forma del objeto son determinadas por su uso. La forma y la función están relacionadas.

Esta relación nos conduce al elemento humano, puesto que el objeto es comido, usado o acaso destruido, o bien se lo produce para que sea manipulado como herramienta. El factor social está representado siempre por un hombre o un grupo que emplea sus utensilios en la consecución de un fin técnico o económico; ya sea usando conjuntamente la casa, ya sea consumiendo el alimento que han producido, recolectado o preparado. De hecho, ningún elemento de la cultura material puede ser comprendido si se lo refiere sólo a un individuo; porque donde no hay cooperación —y tales casos se encuentran difícilmente— existe por lo menos esa especie de colaboración esencial que consiste en la continuidad de la tradición. El individuo debe adquirir su destreza personal y el saber preexistente, de un miembro de la comunidad ya familiarizado con las prácticas, la técnica y la información; y debe también recibir o heredar su equipo material.

¿Qué es la forma y qué la función en la realidad sociológica? Tomad una relación basada en la asngre, en la contigüidad o en el contrato: tenemos aquí dos o más per-

sonas que comportan, una para otra, un modo de ser "estandarizado" y que actúan en forma invariable con referencia a cierta parte del medio, culturalmente definido, y a ciertas ocupaciones en las cuales los bienes son intercambiados, los objetos manejados y las actitudes individuales coordinadas. La forma de la realidad social no es una quimera ni una abstracción. Es un tipo concreto de conducta característica de cualquier relación social. De la misma manera en que el físico o el químico observan el movimiento de los cuerpos, las reacciones de las sustancias o los cambios en el campo electromagnético, y registran el típico comportamiento recurrente de la materia, de la fuerza o de la energía, así también el investigador de campo debe considerar las situaciones y actividades periódicas y registrar sus cánones y normas. Podríamos imaginar una gran variedad de películas cinematográficas que mostraran cómo actúan los padres al criar y mimar a los niños, al adiestrarlos, al iniciarlos en los ritos tanto como en todas las fases cuotidianas en las cuales los sentimientos entre el padre, la madre y los hijos son expresos y "standardizados". Cuando pasamos a formas de conducta muy rígidamente determinadas, como en las ceremonias religiosas, las transacciones legales, el ritual mágico y las operaciones técnicas, un notable film combinado nos proporcionaría una definición objetiva de la forma de la realidad social.

Debemos insistir aquí en este primer punto teórico: en la presentación objetiva de la dimensión sociológica, no puede trazarse ninguna línea demarcadora entre forma y función. La función de las relaciones conyugales y la paternidad es desde luego el proceso de la reproducción, culturalmente considerado. La forma en cualquier cultura específica es la manera en que se realiza, y que difiere en la técnica obstétrica, en el rito de la "couvade", en los tabúes y reclusiones de los padres, en los ritos baptismales y en el cuidado, abrigo, vestimenta, aseo y alimentación de la criatura.

El segundo punto teórico es que resulta imposible aislar el aspecto material del comportamiento social, o desarrollar un análisis sociológico completamente separado de sus aspectos simbólicos; y también que las tres dimensiones de la realidad cultural intervienen en todos los pasos del proceso. Una película muda mostraría sólo parte de la documentación, como, por ejemplo, el simbolismo del gesto ritual, los objetos sacramentales, o las señas significativas y los movimientos convencionales que hacen los participantes. Desde luego que el aspecto más importante del simbolismo es el verbal, y en este sentido sabemos que una buena parte del comentario accesorio, no referente por fuerza al acto en sí mismo, constituye una documentación adicional indispensable para el investigador de campo.

¿Cuál es la relación entre forma y función en el simbolismo? Si aisláramos la mera realidad fonética de una palabra, o cualquier otra característica meramente convencional del símbolo de un gesto, podría parecer que el lazo entre forma y función es en este caso puramente artificial; y desde que el simbolismo, en su esencia misma, no es sino el desarrollo de actos convencionales para la coordinación de la conducta humana concertada, la relación entre forma y función resulta netamente artificial o convencional. El símbolo es el estímulo que se enlaza con una reacción de la conducta sólo gracias al proceso en virtud del cual resulta condicionado. Pero en cualquier aspecto del trabajo de campo, este proceso debería ser parte integrante de toda investigación valedera. El contexto de la situación, por otra parte, siempre revela el vínculo entre la función de un acto simbólico, verbal o manual y ciertos procesos físicos ligados por la causalidad biológica.

Por lo tanto, concedo que la forma en el simbolismo no es una palabra separada de su contexto, un gesto fotografiado o una herramienta exhibida en un museo, puesto que tales elementos, dinámicamente estudiados, revelan que juegan un papel como catalizadores de las actividades hu-

manas, como un estímulo que provoca reacciones en una cadena de reflejos, en un tipo emocional o en un proceso de cerebración. En la forma de una orden militar, "¡fuego!" es el acto en su conjunto, más especialmente, la acción que *responde* a la voz de mando, la conducta social coordinada, tal como ha sido puesta en marcha por el estímulo convencional. Debido a que el carácter *dinámico* del estímulo reside en la reacción, la palabra "fuego" escrita en un trozo de papel y descubierta en el año 3000, no significaría nada. No sería una realidad cultural.

Hemos establecido así que la totalidad del proceso que comprende el substrato material de la cultura, esto es, el conjunto de utensilios, los vínculos sociales, o sea los "estandardizados" modos de conducta, y los actos simbólicos, vale decir, las influencias de un organismo sobre otro a través de estímulos reflejos condicionados, es una totalidad que no podemos fragmentar aislando objetos de la cultura material, la sociología pura o el lenguaje como un sistema de contenido propio.

Capítulo III

DEFINICIÓN DE LA FUNCIÓN

Este análisis nos permitirá definir el concepto de función con una precisión mayor. Es claro que debemos aproximarnos a él a través de los de uso o utilidad y relación.

En todas las actividades encontramos que el uso de un objeto como parte de un modo de actuar técnica, legal o ritualmente determinado, conduce a los individuos a la satisfacción de alguna necesidad. Se recolectan frutos o raíces, se pesca, se caza o entrampa animales, se ordeña o carnea el ganado con el fin de proporcionar materias primas para la despensa del hombre. Estas sustancias son sazonadas, preparadas y cocinadas para ser servidas en la mesa. Todo culmina en una comida individual o colectiva. La necesidad de nutrición gobierna una gran multiplicidad de procesos. Es un lugar común el decir que la humanidad progresa gracias a su estómago, que se puede tener a la multitud satisfecha proporcionándole pan y circo y que el factor materialista de la reacción alimentaria suficiente es uno de los determinantes de la historia y la evolución humana. El funcionalista sólo agrega que los motivos que controlan las partes de este proceso y que llegan a transformarse en la pasión por la jardinería y la caza, en el interés o codicia por el apetecible tráfico mercantil, en los impulsos de generosidad y munificencia, deben todos ser analizados con

respecto al impulso principal, que es el del hambre. La función integral de todos los procesos que constituyen el abastecimiento de una comunidad es la satisfacción de la primaria necesidad biológica de alimentarse.

Si atendemos a otra actividad, la de la producción y mantenimiento del fuego, podemos referirla a la vez tanto a sus usos primordiales en la cocción de los alimentos y en la conservación de la temperatura, como a su papel en ciertos procesos técnicos. Una gran variedad de actitudes, religiosas y seglares, jurídicas y técnicas, que se agrupan alrededor del fuego, del hogar, de la llama sagrada, pueden ser relacionadas con sus funciones biológicas principales.

Tomad la vivienda humana. Es un objeto físico, una construcción de troncos o ramas, de cueros de animales, de nieve o de piedra. Puesto que tiene una forma, la tecnología de su estructura, tanto como sus divisiones, partes componentes y mobiliario, están relacionados con los usos domésticos, ligados a su vez a la organización del hogar, del grupo familiar, sus dependientes y servidores. Una vez más, la función integral del objeto debe ser tenida en cuenta al estudiar las varias fases de su construcción y los elementos de su estructura.

¿Cuál es la función de los términos de parentesco, primarios y derivados, individuales y colectivos, descriptivos y clasificatorios? Sostengo que en este caso el estudio de la situación inicial de parentesco, o sea del pequeño grupo que rodea al infante y lo incorpora como una adquisición sociológica para la comunidad, revelaría que la función original de los términos de parentesco es proveer al niño de un control sociológico de su ambiente por medio del lenguaje articulado. Esto, incidentalmente, implica la aserción de que el contexto de la situación suscitadora de estos símbolos lingüísticos y del lenguaje humano en general, es esencialmente tan sociológico como individual. Los significados no individuales o clasificatorios de los términos de parentesco, son adquiridos a través de una serie de ampliaciones conse-

cutivas. El enfoque funcional de este fenómeno, por lo tanto, implica que todos estos contextos, en los cuales el aspecto simbólico del parentesco es sucesivamente logrado, deberán estudiarse extrayendo conclusiones de la lingüística, de la conducta colectiva y del ambiente material. Cuando decidimos conducta social o colectiva, queremos significar normas legales, servicios económicos y cualquier ritual que acompañe las etapas en el desarrollo de un individuo desde la infancia hasta su incorporación como miembro de un grupo de parentesco más amplio, el clan o la tribu. Sería fácil mostrar que varios objetos materiales, habitualmente denominados "moneda", "circulante" o "riqueza simbólica", deberían ser estudiados también dentro del contexto de sistemas de cambio, producción y consumo. Lo mismo puede decirse en lo referente al estudio de una fórmula mágica o de una mueca, que, repetimos una vez más, no deben ser desprendidos de su contexto, sino relacionados con su función.

Capítulo IV

ENFOQUE APROXIMATIVO DEL FUNCIONALISMO

La persistente enseñanza de la experiencia en el trabajo de campo, así como cualquier investigación comparativa teórica, conducen, y han conducido inevitablemente al antropólogo a la comprobación de que los fenómenos culturales se relacionan. Los lazos entre un objeto y los seres humanos que lo usan, entre la técnica, individual y social, y la propiedad jurídica o la economía de la producción, la relación entre la vivienda y los miembros de la familia que la habitan son tan obvios que nunca han sido pasados por alto completamente, pero tampoco vistos con toda claridad. Porque, como es proverbial, nada es tan difícil de ver como lo obvio. Si el funcionalismo fuera simplemente la tendencia a considerar "entrelazadas las actitudes mágicas y económicas", para llegar a la conclusión de que son parte de la estructura social y que deben correlacionarse más y más, no sería en verdad sino un desliz teórico en un totalitarismo científico del que ha sido acusado con frecuencia. No hay duda tampoco que en el campo científico podemos tanto aislar como establecer relaciones. El funcionalismo nos conduciría a la ciénaga de los objetos relacionados e interrelacionados, si no pudiera señalar ciertas unidades aislables que presentan límites naturales de coordinación y correla-

ción. Yo sostengo que tales unidades existen y que podría hacerse de ellas el fundamento de un análisis más profundo de la cultura.

La unidad funcional que he denominado institución difiere del complejo cultural o complejo de rasgos culturales si los entendemos como "constituidos por elementos que existen sin una necesaria relación recíproca", precisamente en que aquélla postula tal necesaria relación. En efecto, la unidad funcional es concreta, es decir, puede ser observada como un agrupamiento social definido. Tiene una estructura universalmente válida para todos los tipos de unidades aislables, y lo es realmente en el sentido de que podemos, no sólo enumerar sus elementos abstractos, sino trazar concretamente una línea a su alrededor. El funcionalismo no pretendería tratar con la cultura en sus aspectos fundamentales —educacional, jurídico, económico, religioso y referente al conocimiento primitivo o desarrollado—, a menos que fuera capaz de analizar y definir así cada uno para relacionarlos con las necesidades biológicas del organismo humano.

El funcionalismo no sería después de todo tan funcional, a menos que pudiera definir el concepto de función no con meras expresiones corrientes como "la contribución que una actividad parcial hace a la actividad total de la que forma parte", sino con referencias mucho más definidas y concretas a lo que realmente ocurre y a lo que puede ser observado, como veremos, esta definición se logra mostrando que las instituciones humanas, tanto como las actividades parciales que las constituyen, están vinculadas con las necesidades primarias o biológicas y con las derivadas o culturales. Por lo tanto, la función significa siempre la satisfacción de una necesidad, desde el simple acto de comer hasta la ceremonia sacramental en la que el tomar la comunión se relaciona con todo un sistema de creencias, determinado por una necesidad cultural de unirse con Dios vivo.

Capítulo V

LAS UNIDADES LEGITIMANTES AISLADAS POR EL ANÁLISIS CULTURAL

Sostengo que si se tomara un rasgo de la cultura material, se seleccionara una costumbre, esto es, un modo "estandardizado" de conducta, o una idea, sería posible referirlos a uno o más sistemas organizados de la actividad humana. Así, supongamos que estamos frente a un grupo de nativos que producen fuego por fricción; puede ser que estén encendiendo el fuego para cocinar o calentarse; o acaso avivando la primera llama del hogar. En cualquier caso, el fuego así encendido sería una parte integral de la institución doméstica; pero podría ser también el fogón de un campamento, parte de una expedición organizada de caza, pesca o tráfico mercantil. Podría ser también un juego de muchachos. Como simple proceso tecnológico, en encender el fuego tiene su tradición y su saber, su habilidad, y en muchos casos, implica cooperación organizada. Si fuéramos a estudiarlo como una manipulación o en el proceso de la continuidad tradicional del acto, tendríamos que referirlo a un grupo organizado de personas relacionado con la transmisión de este tipo de actividad.

Una herramienta tiene también un objeto, una técnica, y puede siempre referírsela a un grupo organizado, como la familia, el clan o la tribu, dentro de los cuales la técnica es

cultivada e incorporada a un repertorio de normas. Una palabra o clase de palabras, como la terminología referente al parentesco, las expresiones sociológicas relativas al rango, a la autoridad y al procedimiento jurídico tienen también evidentemente su molde constituido por la organización, el patrimonio cultural, y por todo aquello sin lo que ningún grupo puede considerarse organizado.

Ya sea que tomemos una costumbre, es decir, una forma "estandardizada" de conducta, ya una habilidad, un modo de comportamiento para la comida, el sueño, el transporte, o el juego, expresaríamos directa o simbólicamente una actitud sociológica. En todos los casos esto pertenece también a un sistema organizado de actividades. Desafiaría a cualquiera a que mencionase un objeto, una actividad, un símbolo o un tipo deorganización que no estén incorporados a una u otra institución, aunque algunos objetos puedan pertenecer a diversas instituciones, desempeñando en cada una de ellas papeles específicos.

Capítulo VI

LA ESTRUCTURA DE UNA INSTITUCIÓN

Para ser efectivamente concreto, permítaseme sugerir que es posible formular una lista de tipos, como por ejemplo, la familia, un grupo extendido de parentesco, un clan o una fratría. Todos se relacionan con modos de reproducción humana legalizados y sometidos a normas.

El estatuto normativo corresponde siempre a un deseo, a una serie de motivos, a un propósito común. Esto está incorporado a la tradición o respaldado por la autoridad tradicional. En el matrimonio, el conjunto de reglas está constituido por la ley de la sociedad conyugal y de la filiación, puesto que ambas están inextricablemente vinculadas. Todos los principios por los cuales se define la legitimidad del hijo y la constitución de la familia, vale decir, el grupo reproductivo que establece las normas específicas de cooperación, constituye el estatuto familiar. Éste varía de comunidad a comunidad, pero es una porción de conocimiento que debe ser obtenido en el trabajo de campo y que define la institución doméstica en cada cultura. Independientemente de un tal sistema de reglas fundamentales o constitucionales, debemos conocer más profundamente el elemento humano, el conjunto de los miembros del grupo, el asiento de la autoridad y la definición de funciones dentro de la familia. Las normas específicas, tecnológicas y legales, económicas

y del trabajo diario, son otros factores constitutivos que deben ser estudiados por el investigador de campo.

La vida familiar, sin embargo, gira alrededor del hogar doméstico; está determinada físicamente por el tipo de vivienda, el equipo de utensilios caseros, el mobiliario y también los objetos sagrados correspondientes a cualquier culto mágico o religioso practicado por la familia como grupo. Tenemos aquí, por consiguiente, elementos tales como estatutos, personas, normas de cooperación y conducta e instalación material. Habiendo reunido estos datos, tenemos que obtener todavía una prolija y concreta descripción de la vida interna de la casa, con sus variaciones estacionales, su rutina diaria, y también la minuciosa consideración de las efectivas desviaciones de las normas.

En una comunidad donde, por sobre la familia en el sentido más restringido, existen uno o más tipos de grupos extendidos de parentesco, el análisis, tanto en el terreno como en la doctrina, de acuerdo con estos mismos lineamientos mostraría que aquellos grupos tienen también su cuerpo de normas en el derecho consuetudinario de una familia en el sentido lato. Ésta aplica sus reglas de toma y daca entre los miembros, cuenta con un conjunto numeroso de personas y con el substrato de un recinto familiar próximo, con huerto indiviso, simbólico hogar común, construcciones principales y accesorias y también ciertos objetos usados por todos, en contraposción con aquellos pertenecientes a las familias integrantes.

El estatuto del clan está constituido por la mitología de un antepasado común y por el énfasis puesto en la adopción de un parentesco extendido.

En todas partes del mundo encontramos también agrupamientos comunales. Ya tratemos de una horda nómade, ya de un grupo local de aborígenes australianos, de andamaneses, californianos o fueguinos, encontramos que los individuos que viven próximos tienen pretensiones exclusivas a una definida porción de territorio y llevan a cabo

conjuntamente un cierto número de actividades, en las cuales la directa cooperación de hombre a hombre es indispensable y tiende a organizarse. Con todo lo rudimentaria que tal organización pudiera ser, presupone una manifestación del derecho que el grupo tiene a sus tierras. Esto se asocia muy frecuentemente con otros títulos, tanto mitológicos y religiosos como estrictamente legales. En el estatuto constitutivo, por lo tanto, se incluye la definición de los derechos individuales a la ciudadanía municipal, la pretensión de un grupo a cierto territorio y una larga serie de tradiciones históricas, legendarias y mitológicas que funden el grupo en una unidad que nace de la tierra. En forma empequeñecida y caricaturesca, esto ha sido refabricado en la doctrina de *Blut und Boden* (Sangre y tierra), del nazismo moderno.

El grupo local tiene también su elemento humano, con su autoridad central más o menos desarrollada, con diferenciaciones o títulos parciales de tierras en arriendo particular, con distribución de funciones comunales, o sea servicios cumplidos y privilegios reclamados. Todas las detalladas reglas de la posesión de la tierra, las normas consuetudinarias de las empresas de carácter municipal, la definición de los desplazamientos estacionales, especialmente en lo que respecta a las recolecciones emprendidas en forma ocasional por la comuna en su conjunto, constituyen las reglas que definen el aspecto normativo de esta institución. El territorio, los edificios, las dependencias públicas, como caminos, fuentes, canales, constituyen el substrato material del grupo. El principio territorial puede servir de base a unidades provinciales aun más amplias, en las cuales se unen varios municipios. En este caso también, sugiero que el investigador de campo averigüe la existencia de normas tradicionales, esto es, la *raison d'être* y los antecedentes históricos de tal agrupamiento. Debería describir su población, el derecho consuetudinario que gobierna las actividades conjuntas de ese grupo provincial o regional, el

modo en que ellos controlan su territorio, su riqueza y los utensilios de su cooperación, sean éstos armas, objetos ceremoniales o simbólicos.

La tribu es, desde luego, la unidad a la cual llegaríamos si consideráramos modos de organización y actividades cooperativas que se extienden en territorios más amplios. Hago notar aquí que este concepto ha sido usado con una ambigüedad y confusión de principios perjudiciales en cierto modo a la terminología etnográfica. Admito que debe hacerse una distinción entre la tribu, en el sentido cultural de la palabra, y la tribu, como el portador más amplio de una cultura homogénea, consiste en un grupo de personas que tienen la misma tradición, la misma ley consuetudinaria, las mismas técnicas, y, en todas partes, idéntica organización de grupos más pequeños, como la familia, el municipio, los gremios o los equipos económicos. Yo, por mi parte, veo el índice más característico de la unidad tribal en la comunidad de lenguaje; porque una tradición común de prácticas y conocimientos, de costumbres y creencias, sólo puede ser compartida por personas que usan la misma lengua. Las actividades cooperativas, en el más amplio sentido de la palabra, son también posibles sólo entre personas que pueden comunicarse entre sí por idioma.

Una tribu-nación, como propongo designar a esta unidad institucional, no es necesario que esté políticamente organizada. Esto implica siempre una autoridad revestida del poder de administrar teniendo en cuenta los súbditos, es decir, de coordinar las actividades de los grupos componentes; y cuando decimos poder, presuponemos el uso de la fuerza, tanto física como espiritual. Considero que la tribu en el segundo sentido de la palabra, es decir, el agrupamiento político más amplio o sea la tribu-estado, no es idéntica a la tribu-nación. Estoy completamente de acuerdo con los resultados del análisis del Profesor Lowie, en su libro sobre el origen del estado, en el sentido de que aquellas agrupaciones políticas están ausentes entre las culturas

más primitivas, accesibles a la observación etnográfica. Allí existen, sin embargo, agrupamientos culturales.

El estatuto normativo de la tribu-nación puede hallarse siempre en las tradiciones que se refieren a los orígenes de un determinado pueblo y que definen sus conquistas culturales en términos de hazañas de un heroico antepasado. Leyendas históricas, tradiciones genealógicas y explicaciones históricas usadas para dar cuenta de las diferencias entre sus propias culturas y las de sus vecinos, se podrían también incluir. Por otra parte, el estatuto de la tribu-estado, es la constitución no escrita, pero nunca ausente, que regla la autoridad, el poder, el rango y las funciones de los jefes. El elemento humano en un grupo cultural se relaciona con los problemas de la presencia o falta de estratificación, de rango, de grupos de edad que se van aglutinando a lo largo del desarrollo cultural y evidentemente también de las subdivisiones regionales. Cuando éstas difieren sensiblemente en cultura y en idioma, podríamos afrontar el dilema de si estamos tratando con diversas tribus-naciones o con una federación, en el sentido cultural, de subdivisiones autónomas. No hay dificultad en ver qué es el elemento humano de la tribu-estado. Involucra evidentemente las cuestiones de una autoridad central, de la jefatura, del concejo de los ancianos, tanto como métodos policiales y fuerza militar. También aquí se presenta el asunto de la economía colectiva, la imposición de contribuciones, el erario y la financiación de las empresas del grupo. En relación con el substrato material, la nacionalidad puede ser definida sólo teniendo en cuenta el carácter diferencial de este substrato, en la medida en que distingue una cultura de todas las demás. En la tribu-estado, entrarían en el cuadro el territorio sometido políticamente a control, las armas de defensa y agresión, así como la riqueza reunida y usada en común para el control político, militar y administrativo.

Siguiendo una línea de investigación separada del principio territorial, podríamos consignar en nuestra lista de

instituciones cualquier agrupación organizada y cristalizada de acuerdo con el sexo y la edad. En este caso, no incluiríamos la familia, en la cual los sexos se complementan y cooperan mutuamente, sino otras instituciones, tales como las llamadas agrupamientos sexuales totémicos, grupos de edad y campamentos organizados de iniciación para mujeres y hombres, respectivamente. Cuando consideramos un sistema de grupos de edad que se refiere sólo a los hombres, podemos decir que el sexo y la edad intervienen conjuntamente como principios diferenciadores, pero que uno solo de estos aspectos se ha institucionalizado. Dudo de que alguien encontrara dificultad en definir las normas y el patrimonio material que intervienen aquí. Las asociaciones masculinas, esto es, las sociedades secretas, clubs, casas de solteros y otras por el estilo, pueden ser incluidas en el concepto de instituciones sin dificultad. Séame permitido recordar que cada uno de tales agrupamientos tiene también su cuerpo de normas legales y mitológicas, y que esto implica una definición de su elemento humano y de sus reglas de conducta, y que todos cuentan con una concreta expresión material, un lugar de reunión, alguna riqueza, ciertos ritos específicos y equipo instrumental.

Un gran grupo de instituciones puede ser incluido en la amplia clase que podríamos denominar ocupacional o profesional. Los varios aspectos de la cultura, o sea los varios tipos de actividad como la educación, la economía, la administración del derecho, las prácticas mágicas y el culto religioso, pueden o no ser incorporados en instituciones específicas. En este caso el principio evolucionista no debe ser descartado de la teoría funcional. Porque no hay duda de que en el curso del desenvolvimiento humano, las necesidades de organización política, educación, servicios mágicos o jurídicos han sido progresivamente satisfechos por sistemas especializados de actividades. Cada grupo de personas especializadas se organiza más y más estrechamente dentro de su profesión. A pesar de todo, el

asunto de descubrir el tipo originario de grupo profesional es fascinante, no sólo para el estudioso interesado en los amplios esquemas de la evolución, sino también para el investigador de campo y el comparativista. Pocos antropólogos hubieran disentido respecto de que, en la magia y en la religión, o en ciertas prácticas técnicas y tipos de empresas económicas, vemos grupos organizados para el trabajo, cada uno de ellos con su estatuto, vale decir, la definición de cómo y por qué están calificados para cooperar; cada uno bajo cierta forma de dirección técnica o mística de acuerdo con la división de las funciones; cada uno con sus normas de conducta y, desde luego, manejando el específico patrimonio correspondiente.

Capitulo VII

EL CONCEPTO DE FUNCIÓN

Considero que este concepto puede y debe ser engarzado en nuestro análisis institucional. La función de la familia es proporcionar ciudadanos a la comunidad. Gracias al contrato de matrimonio la familia produce hijos legítimos, que deben ser criados, provistos de los rudimentos de la educación y más tarde equipados, tanto con bienes materiales como con el apropiado "status" del grupo. La armonía de la cohabitación moralmente aprobada (no sólo en su aspecto sexual, sino también con respecto a la sociedad conyugal y la paternidad), con la ley de la descendencia, es decir, el estatuto de la institución con todos sus efectos sociales y culturales, nos proporciona en este caso los elementos para definir integralmente la institución.

Yo concibo las funciones de la familia extensa en términos de una explotación más efectiva de los recursos comunales, del fortalecimiento del control legal dentro de un estrecho y bien disciplinado grupo, y, en muchos casos, de una acrecentada influencia política, o sea de una mayor seguridad y eficiencia de las unidades locales.

Veo la función del clan en el establecimiento de una *red adicional de relaciones* que se entrecruzan en los grupos vecinales y los proveen de un nuevo principio en los diversos aspectos de la protección legal, la reciprocidad económi-

ca y el ejercicio de las actividades mágicas y religiosas. En resumen, el sistema de clan se agrega al número de aquellos vínculos personales que alcanzan a la tribu-nación entera y permite un intercambio de servicios personales, de ideas y de bienes, mayor de lo que hubiera sido posible en una cultura organizada simplemente sobre la base de familias extensas y grupos vecinales. Creo que la función de la municipalidad consiste en los servicios públicos y en la explotación conjunta de los recursos territoriales, en la medida en que esto debe ser llevado a cabo por la cooperación, pero dentro del límite de lo que puede lograrse día por día.

Las divisiones sexuales organizadas dentro de la tribu, así como los grupos de edad, favorecen los intereses diferenciados de las agrupaciones humanas, físicamente consideradas. Si tratamos de comprender las condiciones primitivas a través de lo que está ocurriendo en nuestra propia sociedad, vemos que el hecho de ser mujer u hombre acarrea ciertas ventajas naturales, pero también inconvientes, y que una comunidad en la cual los sexos se combinaran podría explotar mejor las ventajas y compensar las deficiencias entre los dos sectores naturales. Lo mismo en lo referente a la edad. Los grupos constituidos sobre esta base definen el papel, las posibilidades y el tipo de servicios que puede ser mejor cumplido por cada uno y distribuyen la reccompensa con elementos de "status" o de poder. Hay poco que decir de la función de cada grupo profesional. Éste se define desde el punto de vista del servicio específico y de la retribución adecuada. Aquí también el antropólogo que incluya el estudio de los pueblos salvajes contemporáneos en su interés por los primitivos, puede observar las mismas fuerzas que operan en la relación entre las personas, quienes prestan los mismos servicios, participan de los mismos intereses y buscan la retribución acostumbrada, ya se trate del espíritu conservador de los pueblos naturales, ya de la actitud competitiva de la revolucionaria sociedad de nuestros días.

Este tipo de análisis funcional está expuesto fácilmente a la acusación de tautología y perogrullada, así como a la crítica de que implica un círculo vicioso, porque, evidentemente, si definimos la función como la satisfacción de una necesidad, es fácil sospechar que la necesidad que debe ser satisfecha ha sido introducida con el fin de satisfacer la necesidad de satisfacer una función. Así, por ejemplo, los clanes son un tipo adicional, podríamos decir supererogatorio de diferenciación interna. Podemos hablar de una necesidad legítima para tal diferenciación, en especial cuando la necesidad no está siempre presente; puesto que no todas las comunidades tienen clanes y no obstante marchan muy bien sin ellos.

Desearía decir ante todo que aquí no soy yo mismo demasiado dogmático. Sugeriría más bien que un concepto de función en este sentido, vale decir, como una contribución hacia una textura social más estrechamente trabada, hacia una distribución más amplia y sagaz de servicios y bienes, así como de ideas y creencias, podría ser útil como una reorientación de la búsqueda, en el sentido de la pujanza y utilidad cultural de ciertos fenómenos sociales. Sugeriría también, que en la evolución cultural introdujéramos el concepto de la lucha por la subsistencia, pero no de los organismos individuales, ni siquiera de los grupos humanos, sino más bien de las formas culturales. Esto también podría ser útil como un principio que señala las probabilidades de la difusión. Por lo tanto, presento el concepto de función, en primer término, como un recurso heurístico, con referencia a ciertos extensos e independientes grupos institucionales.

Capítulo VIII

TEORÍA DE LAS NECESIDADES

El concepto recibe, sin embargo, su más fuerte apoyo de otro tipo de consideración. Si podemos llegar a establecer qué son las diversas necesidades, cuáles de ellas son fundamentales y cuáles contingentes, cómo se relacionan y cómo surgen estas últimas, podremos definir la función más precisa y comprensivamente, y mostrar la importancia real de este concepto. Propondría que tomáramos como punto de partida dos axiomas: primero, que toda cultura debe satisfacer el sistema biológico de necesidades, tales como las impuestas por el metabolismo, la reproducción, las condiciones fisiológicas, de la temperatura, la protección contra la humedad, el viento y los impactos directos de fuerzas dañinas del clima y de la intemperie, la seguridad con respecto a seres humanos o animales peligrosos, el reposo ocasional, el ejercicio del sistema nervioso y muscular en movimiento y la regulación del desarrollo. El segundo axioma de la ciencia de la cultura es que toda manifestación que implique el uso de utensilios materiales y la realización de actos simbólicos, presupone, al mismo tiempo, que se ha dado importancia a un rasgo de la anatomía humana y que hay una referencia, directa o indirecta, a la satisfacción de una necesidad corporal. Si nuestro punto de partida fuera una consideración evolucionista, podríamos demostrar que tan pronto como el cuerpo humano es suplementado

con un bastón o una piedra, una lumbre o una capa, el uso de tales prendas, herramientas y utensilios, no sólo satisface una necesidad corporal, sino también produce necesidades derivadas. El organismo animal que provoca un cambio en la temperatura por el uso de un refugio, permanente o temporario, del fuego, encendido para proteger o para calentar, de la vestimenta y el abrigo, llega a hacerse dependiente de estos elementos del medio material, de su diestra producción y uso y de la cooperación que puede ser necesaria en el manejo del patrimonio.

Un nuevo tipo de necesidad, estrechamente ligada con las biológicas y dependiente de ellas, pero sometida desde luego a nuevas clases de determinismo, aparece en los comienzos de cualquier actividad cultural. Los seres animales que pasan de la alimentación obtenida directamente del medio que los rodea a los víveres recolectados, conservados y preparados, se morirían de inanición si el proceso se interrumpiera en cualquier etapa. Nuevas necesidades de carácter económico deben resignarse junto a la puramente biológica de la nutrición. Tan pronto como los impulsos sexuales satisfechos se transforman en cohabitación permanente y la crianza de los niños conduce a la constitución de la familia, se imponen nuevas condiciones, cada una de las cuales es tan necesaria para la preservación del grupo como cualquiera de las fases de los procesos exclusivamente biológicos.

Si observáramos una comunidad, más o menos primitiva, y aun enteramente civilizada, veríamos que en todos los casos existe un abastecimiento del grupo, determinado originalmente por las necesidades del metabolismo humano, pero al mismo tiempo comprobaríamos que se van estableciendo nuevas necesidades de carácter tecnológico, económico, legal y aun mágico, religioso o ético. Y, por otra parte, desde que la reproducción en la especie humana no consige en el simple acoplamiento, puesto que está ligada con la necesidad de una prolongada crianza, con la educa-

ción y con el primer modelamiento de la ciudadanía, impone una serie de determinantes adicionales, es decir, necesidades, que son satisfechas por medio del cortejamiento sometido a regulaciones, por los tabúes del incesto y exogamia, por acuerdos conyugales preferenciales; y en cuanto a la paternidad y el parentesco, por el sistema de determinar la filiación con todo lo que implica en las relaciones cooperativas, jurídicas y éticas. Las condiciones mínimas de la superviviencia corporal, en relación con las inclemencias del tiempo, son a su vez satisfechas por el vestido y la habitación.

La necesidad de resguardo trae como consecuencia dispositivos materiales dentro de la casa, así como en toda la extensión de las instalaciones humanas y también en la organización de grupos vecinales.

Si enumeráramos brevemente los imperativos derivados impuestos por la satisfacción de las necesidades biológicas, veríamos que la renovación constante del patrimonio es una necesidad a la cual satisface el sistema económico del grupo. Pero, por otra parte, la cooperación humana presupone normas de conducta sancionadas por la autoridad, la fuerza física o el contrato social. De aquí surgen los varios sistemas de control, primitivos o desarrollados. La renovación del elemento humano en cada una de las instituciones componentes, y en el grupo cultural en su conjunto, implica, no sólo la reproducción, sino también sistemas educativos. La fuerza organizada y la compulsión como sostén de la autoridad y de la defensa, están funcionalmente relacionadas con la estructura política de cada institución y también de cada agrupamiento específico que hemos definido como unidades políticas o el prototipo del estado.

Y más aún, pienso que deberíamos admitir que, desde los comienzos de la cultura, su transmisión por medio de principios generales simbólicamente estructurados es también una necesidad. El conocimiento, en parte incorporado a las habilidades manuales, y en parte formulado en ciertos

principios y definiciones que se refieren a los procesos tecnológicos materiales, tiene, también, una causalidad pragmática o instrumental en un comienzo, un factor que no podría estar ausente ni aún en las más primitivas manifestaciones culturales. La magia y la religión pueden ser, funcionalmente interpretadas como complementos indispensables de sistemas de pensamiento y tradición puramente racionales y empíricos. El uso del idioma, con su proyección hacia el pasado, que es característico de todo pensamiento sistemático, habría llamado desde temprano la atención de los individuos hacia lo incierto de sus predicciones puramente intelectuales. El superar los hiatos del conocimiento humano y los rodeos de las grandes lagunas en la predicción del destino y de lo fatal, conduce al hombre a afirmar la existencia de fuerzas sobrenaturales. La supervivencia después de la muerte es probablemente una de las más remotas hipótesis místicas, relacionada quizá con un profundo, biológico deseo del organismo, pero que contribuye por cierto a la estabilidad de los grupos sociales y afianza el sentido de que los esfuerzos humanos no son tan limitados como lo muestra la experiencia puramente racional. Las ideas que, por una parte, aseguran que el hombre puede gobernar ciertos elementos de la fortuna, y, por otra, implican que en la naturaleza misma hay respuestas vindicativas o benevolentes a las actividades humanas, contienen los gérmenes de los conceptos más altamente desarrollados, como los de Providencia, el sentido moral en la creación y la finalidad de la existencia humana. La explicación funcional del arte, de la diversión y de las ceremonias públicas, debería referirse directamente a las reacciones físicas del organismo con respecto al ritmo, el sonido, el color, la línea y la forma, así como a sus combinaciones. Se vincularía también, en las artes decorativas, con las habilidades manuales y la perfección tecnológica, ligándolas con el misticismo mágico y religioso.

Capítulo IX

CONCLUSIONES

Será claro para cualquiera que considero esto como un mero bosquejo provisional. Necesitamos todavía una respuesta más minuciosa y concreta a la cuestión de si los fenómenos culturales pueden ser estudiados en tanto que integran las unidades naturales aislables en la actividad organizada. Pienso que el concepto de institución, con un definido esquema de su estructura y una lista completa de sus tipos principales, suministra la mejor respuesta al problema.

La teoría de las necesidades y sus derivados nos proporciona un análisis más definidamente funcional de la relación entre la cultura y los determinismos biológicos y fisiológicos. No estoy completamente seguro de que sea definitivo mi breve resumen acerca de lo que es la función de cada tipo institucional. Me siento más convencido de que he podido ligar funcionalmente los varios tipos de reacción cultural, tales como el económico, jurídico, educativo, científico, mágico y religioso, al sistema de necesidades biológicas, derivadas e integrativas.

La teoría funcional, tal como aquí se presenta, aspira a ser el requisito previo de la investigación de campo y del análisis comparativo de los fenómenos de varias culturas. Permite un análisis concreto de la cultura en instituciones

y sus varios aspectos. Si imagináis un investigador de campo provisto de tales guías, veréis que éstas le serán útiles en la tarea, tanto de aislar como de relacionar los fenómenos observados. Se trata de equipar al investigador de campo con una clara perspectiva y con instrucciones completas acerca de lo que observa y de la manera de registrarlo.

El funcionalismo, desearía establecerlo enfáticamente, no es ni hostil al estudio de la distribución, ni reacio a reconstruir el pasado según las concepciones evolucionista, histórica o difusionista. Insiste solamente en que, a menos que definamos los fenómenos culturales tanto en su función como en su forma, seremos conducidos a fantásticos sistemas evolucionistas como los de Morgan, Bachofen o Engels o a estudios fragmentarios de hechos aislados, como los de Frazer, Biffault y aun Westermarck. Por otra parte, si el estudioso de las distribuciones señala similitudes irreales y ficticias, su labor será vana. Así el funcionalismo insiste decididamente en que tiene fundamental validez como análisis preliminar de la cultura y en que dota al antropólogo con los únicos criterios válidos para la identificación cultural.

SIR JAMES GEORGE FRAZER
UNA SEMBLANZA BIOGRÁFICA

(1942)

INTRODUCCIÓN

La muerte de James George Frazer, ocurrida el 7 de mayo de 1941, simboliza el término de una época. Frazer era el último sobreviviente de la antropolgía clásica inglesa. Representaba, mejor que cualquiera de nuestro contemporáneos, la corriente humanista que se inspira en el estudio comparado del hombre para llegar a la plena comprensión de las culturas de la antigüedad, tanto griega y latina como orientales. Su nombre será quizás el último en la nómina de grandes humanistas e investigadores clásicos. Anatole France lo comparaba con Montesquieu, comparación no desproporcionada, pero tal vez fuera de foco. En el mismo sentido, algo indirecto, podríamos parangonarlo con Jonathan Swift, Francis Bacon y aun con Thomas More. Sigue indudablemente la línea sucesoria de hombres como Tylor y Lord Avebury, Herder y Lessing, Winckelmann y Renan.

Frazer nació, se formó y produjo en una época en la que la erudición era todavía posible en el sentido de procurar, despreocupada y no utilitariamente, conocimientos y cultura. Su saber era vasto y universal. Podía discutir sobre física con Lord Kelvin, Clerk Maxwell y J. J. Thompson; sabía mucho sobre biología y otras ramas de las ciencias naturales; escribió ensayos y poesías a la manera de Addison y Lamb. Leía a Homero en griego, a Ovidio y a Virgilio en latín y la Biblia en arameo. Transcurrió su ju-

ventud en el Trinity College, de Cambridge, al que tanto amó y donde alcanzó su plenitud. El Colegio era todavía entonces la fortaleza de la sabiduría para un "Fellow", tanto como el hogar es un castillo para el ciudadano inglés. La primera guerra mundial, época en que Frazer estaba ampliando su *La rama dorada* para la edición definitiva de doce volúmenes, dio un golpe mortal a la erudición, al humanismo y a las bellas letras. La guerra mundial número 2, que Frazer no alcanzaría a sobrevivir, se ha esforzado por eliminar tanto al sabio como al caballero de nuestra civilización.

Capítulo I

LA PARADOJA DE LA PERSONALIDAD Y DE LA OBRA DE FRAZER

Como hombre, Frazer no fue fácil de entender; defraudaba en cierto sentido y su personalidad estaba llena de contradicciones y giros paradojales. A pesar de la amplitud de sus perspectivas e inquietudes, llegaba a parecer estrecho e intolerante con respecto a las concepciones teóricas y los prejuicios generales. Siempre pronto a rever sus opiniones si fueran contradichas por la evidencia de los hechos, nunca pudo soportar que se lo contradijera en persona o se le combatiera una argumentación. Apasionadamente aficionado a todo cuanto era extraño, inusitado y exótico en la humanidad, se turbaba fácilmente al encontrar un extranjero y sentía gran dificultad para amoldarse a insólitos contactos personales. Esencialmente humilde y modesto, deseoso de pasar inadvertido, alcanzó los más eminentes honores y distinciones lograbes por hombre alguno en su posición.

Su gloria mundana se debió en gran medida a las actividades de Lady Frazer, quien tomó para sí la administración de su carrera pública. Personalmente, Frazer despreciaba y aborrecía los fogonazos y relumbrones de la aclamación popular, que él soportó refunfuñando pero con resignación. Lady Frazer era quien decía la última palabra. Los que conocimos a la capaz y enérgica aunque algo te-

mible compañera de Frazer, llegamos a estimar tanto a ella como a él. Dejando de lado cargos, títulos y grados honoríficos, ella cooperó eficazmente, hizo traducir sus libros, le organizó su nutrida correspondencia y sus relaciones con otros investigadores. Con todo esto, Lady Frazer fue sin disputa un motivo de embrollo con la mayoría de los amigos de su esposo, así como en su actuación en el mundo académico.

Traté a Frazer durante los últimos treinta y un años de su vida. Pude seguir sus vinculaciones personales con sus colegas antropólogos. Traté de comprender su método en la manera de encarar los problemas, en la valoración de los testimonios, en el desarrollo de sus pensamientos y teorías. Sé que a través de sus vinculaciones personales, así como de su obra, ha inspirado a muchos, quizás a la mayoría, de los modernos pensadores y especialistas en antropología, ciencias sociales y humanidades. No obstante, tuvo siempre gran dificultad para llegar a un entendimiento sobre un problema en la conversación personal. El gran humanista se adaptaba muy raramente al trato social, en el común toma y daca de un verdadero maestro. Era siempre necesario esperar los momentos inspirados de su conversación, cuando improvisaba hermosos pasajes, semejantes a los que encontramos en sus obras. Son bien conocidos su genuino interés por todo hecho nuevo que el trabajo sobre el terreno descubriera y su disposición a estimular al investigador en campaña por medio de su correspondencia. Las cartas que recibí de Frazer durante mis estancias en Nueva Guinea y Melanesia me estimularon más que cualquier otra influencia por sus sugestiones, interrogantes y comentarios.

Era un mediocre orador y un conferenciante vulgar. Tenía pronunciada propensión a sentirse medroso y prefería leer sus conferencias más que pronunciarlas *extempore*. En su trabajo escrito acuñó opiniones netamente perfiladas y desarrolló fuertes prejuicios. Rechazó, por ejemplo, el psicoanálisis y todo cuanto pudiera significar. Nunca

se le pudo persuadir a que leyera algo de Freud o de su escuela, no obstante que las contribuciones antropológicas de Freud están basadas en Frazer. Aunque era admirador y discípulo de Robertson Smith, jamás llegó a apreciar completamente la escuela sociológica francesa de Durkheim, quien desarrolló el enfoque sociológico de la religión preconizado por aquél.

Frazer detestaba decididamente la controversia y la discusión públicas. La reseña, típicamente piratesca, de *La rama dorada* por Andrew Lang (que ridiculizaba las teorías de Frazer llamándolas "la escuela de la antropología vegetal") contrariaron e irritaron tan profundamente a Frazer que, como él me confesó, tuvo que interrumpir su trabajo durante varios meses. Después de esta experiencia, no leyó jamás críticas adversas o reseñas de sus libros.

No fue nunca un educador en el sentido estrecho del término; no era capaz de desarrollar dialécticamente argumentos claros y sostenerlos en la controversia. Pocas de sus contribuciones puramente teóricas pueden ser aceptadas tal como están. Y a pesar de todo, Frazer fue y es uno de los más grandes maestros y eruditos del mundo.

La labor etnográfica de esta última media centuria o poco menos, ha estado bajo el hechizo de las sugestiones de Frazer. La obra de Fison y Howit, así como la de Spencer y Gillen en Australia; la famosa Expedición de Cambridge al Estrecho de Torres conducida por A. C. Haddon en colaboración con W. H. R. Rivers, C. G. Seligman y C. S. Myers; las investigaciones en África de Junod, Roscoe, Smith y Dale, Torday y Rattray (para mencionar sólo algunos nombres famosos), fueron llevadas a cabo bajo la guía espiritual de Frazer.

Ya hemos mencionado a Sigmund Freud, quien, volviéndose hacia los testimonios antropológicos, los tomó de Frazer. Las primeras y recientes contribuciones de la escuela francesa, dirigida por la figura sobresaliente y dominadora de Durkheim, y llevadas a cabo por Hubert y Mauss,

Lévy-Bruhl, Bouglé y Van Gennep, no podrían concebirse sin la inspiración y conquistas de Frazer. En Alemania, Wundt, Thurnwald, K. T. Preuss y muchos otros han construido sobre los cimientos de Frazer. En Inglaterra escritores como Westermack y Crawley, Gilbert Murray y Jane Harrison, Sidney Hartland y Andrew Lang, siguen las huellas y orientaciones de Frazer, ya sea que concuerden o disientan con él. La luminosa y estimulante figura de R. R. Marett, de Oxford, es la proyección de las teorías de Frazer en un plano más sutil, más analítico, pero menos original y comprenisvo.

En los últimos tiempos E. O. James continúa la tradición de Frazer en sus excelentes contribuciones en procura de una mejor comprensión de los problemas actuales a través del análisis antropológico.

Frazer ha influido en hombres como Anatole France, Bergson, Arnold Toynbee y O. Spengler. Más que cualquier otro escritor ha hecho que los materiales etnográficos resultaran accesibles y sugestivos a una multitud de pensadores en los campos de la historia y la psicología, la filosofía y la ética. Esto puede comprobarse cuando se enumeran los asuntos en los cuales la antropología ha influido o inspirado a otras disciplinas: tabú y totemismo, magia y exogamia, formas de la religión primitiva y desarrollo de las instituciones polítcas. Fue Frazer quien primero frecuentó o trató más adecuadamente todos estos temas.

Así, en cuanto a su personalidad, su enseñanza y su labor literaria, hay un algo de paradójico en el gran investigador escocés y en su obra. Esta enorme influencia creadora sorprende aun a su más devoto admirador cuando la confronta con alguna de las ingenuas demostraciones de *La rama dorada* o cualquier otro de sus libros. Su ineficacia para convencer parece que contradijera su poder para convertir e inspirar.

La explicación de la paradoja de Frazer, tal como yo la veo, reside en la específica combinación de cualidades y

defectos de su espíritu. No es un dialéctico, ni aun quizás un pensador analítico: su capacidad de artista para crear un propio y exclusivo mundo quimérico; y la intuición del hombre de ciencia para discriminar entre lo que es pertinente y lo que es adventicio, entre lo fundamental y lo secundario.

Fuera de esta virtud primera, hay que tener en cuenta el encanto de su estilo; su destreza para convertir una desvaida sucesión de testimonios etnográficos en una narración dramática; su capacidad para evocar visiones de tierras distantes y de culturas exóticas, que podemos apreciar mejor quienes las hemos visitado después de leer a Frazer.

Además de su cualidad científica, hay que considerar su sentido empírico. Esto le permitió (aun antes de que formulara una teoría insípida) espigar la literatura etnográfica y extractar de sus materiales lo que con frecuencia aniquila sus propios supuestos, pero que nos da los hechos y las verdades de la magia y la religión, del parentesco o del totemismo en su verdadera perspectiva, dentro de su adecuado contexto, vivos y palpitantes con deseos, creencias e intereses humanos. De ahí la notable aptitud de Frazer para transformar la tosca y abigarrada erudición de aquel conjunto de testimonios, maravillosamente arquitecturados, donde se han aposentado muchas de las teorías que otros formularon con distintas palabras. Las largas letanías de datos etnográficos nos fatigan hasta la extenuación en la mayoría de los escritos de la clásica escuela evolucionista y comparativista. Transfigurados por Frazer, constituyen *La rama dorada,* palpitante y viva, *Totemismo y exogamia,* interesante e instructivo, y *El folklore en el Antiguo Testamento,* una saga antropológica.

Frazer como visionario vivió en un mundo muy real y objetivo para él. Modeló sus teorías en la plástica materia de los testimonios recogidos a través del mundo entero, y a la cual él dio nueva forma; de modo que, sin ninguna exageración, los hechos demostraron sus teorías, exactas aunque

intuitivas. Esto explica por qué Frazer se interesó siempre por el trabajo de campo y casi nunca en las teorías. Ansiaba adiciones para su mundo viviente: el drama de la existencia humana. Le disgustaba cualquier vivisección realizada sobre ese mundo por la crítica teórica. La sátira de Andrew Lang era para Frazer, no un insulto personal, sino un sacrílego ataque contra Virbius, Osiris y Baldur el Hermoso. A la teoría de Westermarck sobre el incesto, Frazer la estigmatizaba algo rudamente como una "bastarda imitación de la ciencia".

Le irritaba no porque él, Frazer, fuera contradicho, sino porque sus amados salvajes, que él conocía tan bien, hubieran encontrado esa insubstancial concepción del incesto irrazonable y sosa. Frazer, en su reacción un poco afectada en contra del psicoanálisis, insistió en que los primitivos debían ser al mismo tiempo promiscuos e incestuosos. Con actitud casi maternal, se gozaba en sus picardías y placeres, aunque deploraba su perversidad.

No había nada de pequeño, mezquino, envidioso o personal en las reacciones de Frazer ante las críticas, en sus ataques o antipatías. Jamás he conocido a nadie tan genuinamente modesto, tan humilde en su amor por la evidencia y tan por completo indiferente al elogio o a la censura. De todas sus cualidades, éstas de su auténtico apasionamiento por la materia de su vocación científica y artística, de su total desprecio por toda ventaja personal, son las que hicieron de él uno de los más grandes artífices en el modelado de teorías sobre los medios de vida en la existencia humana primitiva.

Capítulo II

LA POSICIÓN DE FRAZER EN EL DESARROLLO DE LA TEORÍA ETNOLÓGICA

Frazer es, en antropología, el representante de una época que termina con su muerte. En todas sus contribuciones estrictamente teóricas, es un evolucionista, interesado en los "primitivos", ya se refiera esto a la humanidad en general, ya a creencias específicas, costumbres o prácticas de los "salvajes" contemporáneos. Trabaja de acuerdo con el método comparativo, coleccionando y examinando los testimonios de todas partes del mundo, de todos los niveles de desarrollo y de todas las culturas. El método comparativo, combinado con el enfoque evolucionista, implica ciertas premisas generales. Los hombres son substancialmente similares. Se perfeccionan gradualmente desde un primitivo nivel y pasan a través de varios grados de evolución. La unidad de medida para sus acciones y sus pensamientos puede descubrirse inductivamente, basándose en el detenido examen de los datos recogidos. En este sentido, el concepto de supervivencia es esencial para el evolucionista. Sirve de clave para comprender la continuidad en la transformación y como medio de enlace entre las varias etapas. Lo que era una creencia arraigada y floreciente en un nivel dado, se convierte en superstición al ascender al superior. Formas de matrimonio y parentesco pueden llegar a osificarse en

la terminología y sobrevivir como uso lingüístico mucho después de que el matrimonio por grupo o la promiscuidad hayan cesado. A medida que descendemos a los niveles más bajos, encontramos accesible el estado más primitivo, es decir, los "orígenes" de las instituciones, costumbres e ideas.

Frazer nunca desplegó una completa exposición teórica de los principios evolucionistas. No encontramos en su obra ninguna definición precisa de conceptos tales como "orígenes", "etapa de evolución", "supervivencia", ni esquema alguno que nos permita valorar cómo imaginaba el desenvolvimiento de esa evolución o cuáles son las fuerzas impulsadoras del "progreso". Es evidente para el lector que haya recorrido con cuidado aun unas pocas páginas de cualquiera de sus obras, que trabajó con esos conceptos y utilizó constantemente los esquemas de explicación evolucionistas y comparativos.

Frazer fue esencialmente adicto a las interpretaciones psicológicas de las prácticas y creencias humanas. Su teoría de la magia como consecuencia de la asociación de ideas; sus tres hipótesis consecutivas acerca de los orígenes del totemismo como creencia en un "alma externa", un "incentivo mágico de la fertilidad" y una "encarnación animal" son concebidos fundamentalmente en términos de psicología humana. Quienes conocen su explicación del tabú, de los varios aspectos del totemismo o del desenvolvimiento de la magia, de la religión y de la ciencia, convendrán en que, a pesar de todo, Frazer, en sus teorías explícitas, se muestra poco enterado de los problemas de la psicología social. Es, como ya dije, fundamentalmente hostil al psicoanálisis, y, por otra parte, el conductismo no intervino jamás en el mundo de sus razonamientos.

Aunque estaba bajo la influencia de Robertson Smith, el primer antropólogo moderno que estableció el punto de vista sociológico en el estudio de la religión, Frazer nunca encaró resueltamente las implicaciones sociológicas de nin-

guna de sus exposiciones teóricas. Esto se comprueba en su aceptación de la teoría de Morgan acerca de la promiscuidad primitiva y la evolución del matrimonio. Frazer nunca llegó a estar informado del factor social en el folklore y la mitología. Para él, la magia y la religión son todavía principalmente "filosofías de la vida y del destino", ocurran en la mente de un primitivo, un salvaje, un bárbaro o un griego o un romano antiguos. En sus comentarios teóricos siguió dificultosamente el principio de Robertson Smith de que la religión es una creencia compartida por un grupo organizado de personas, la cual no podría ser comprendida a menos que consideráramos un sistema dogmático como parte de un culto organizado y una tradición colectiva.

Frazer se inclina a relacionar el tabú con "la ambición y avaricia de los jefes y sacerdotes", quienes usarían las creencias animísticas para afianzar su poder y acumular su riqueza. El hecho de que el tabú es sólo una pequeña parte de la ley o la costumbre primitivas y que éstas a su vez no pueden ser explicadas ni como "superstición" ni como "ardid político o religioso", no se aclara nunca nítidamente en ninguna de las exposiciones de Frazer. La explicación de la economía, el arte y la epistemología primitiva en el cuarto volumen de *Totemismo y exogamia* queda expuesta a una crítica similar.

Un Frazer enteramente distinto entra en acción tan pronto como son sobrepasados sus comentarios introductorios. Aparece entonces como el guía que conduce nuestros pasos por los desiertos de Australia, entre las junglas tropicales del Amazonas o del Orinoco, en las estepas del Asia o las montañas de África. Su exacta explicación de los hechos, se basa fundamentalmente en su contenido; los varios aspectos de la cultura y de los intereses humanos aparecen interrelacionados; los comentarios ocasionales y los testimonios colaterales son iluminados por una certera visión de las motivaciones humanas. No sería difícil demostrar que está próximo a desarrollar una interpretación psicoana-

lítica de los motivos inconscientes y subconscientes de la conducta. Puede verse la prueba de ello en la facilidad con que los datos de Frazer han sido usados por Freud, Rank y Roheim. Por su aptitud para interpretar los motivos y las ideas a través de la realidad y de las acciones; por su convicción de que es dable confiar en los actos en tanto que las palabras pueden ser desvirtuadas, Frazer es esencialmente un conductista en el sentido sociológico de la palabra. Por lo menos, tiene la tendencia conductista a documentar todas las interpretaciones psicológicas por medio de formas de comportamiento.

La inclinación de Frazer a considerar los hechos antropológicos como parte integrante de la vida humana en general, dentro del conjunto de la cultura y aun sobre el fondo del paisaje y del ambiente natural, aparece ya, bella y claramente, en sus comentarios a la traducción de la *Descripción de Grecia* por Pausanias (1898). Llega a su máximo esplendor en *La rama dorada,* donde la explicación algo insatisfactoria de la magia es seguida por una serie de cuadros en los que vemos al mago como jefe y rey-sacerdote, en su papel de guardián del suelo, conductor de la guerra y gestor de la fertilidad humana y natural.

Leed un volumen tras otro en esta larga serie y encontraréis una enciclopedia de hechos encaminados hacia los problemas de la relación primitiva con la naturaleza, la originaria organización política, el tabú y otras reglas legales. La pasión de Frazer por explorar, no sólo la senda principal, sino también los atajos y perspectivas que se abren a cada paso, implica y pone en evidencia interpretaciones teóricas más acabadas y profundas que las proporcionadas explícitamente por su autor. Su estudio acerca de la influencia del sexo sobre la vegetación contiene un cierto número de ideas que más tarde fueron formuladas por el psicoanálisis, para el cual Frazer coleccionó los hechos con infalible intuición. Las prohibiciones y reglas de conducta que él registró como "tabúes" constituyen un buen material

para el estudio del derecho primitivo. También en este caso, siguiendo a Frazer, comprobamos el principio de que el derecho primitivo se refiere a los actos, intereses y demandas que, por otra parte, se relacionan con los vitales intereses humanos, como el alimento, el sexo, la posición social y la riqueza, y que, por la otra, requieren restricciones y limitaciones desde que se refieren a asuntos en los cuales el hombre se siente tentado a transgredir las normas consuetudinarias.

Los volúmenes que se ocupan de los ritos agrícolas, los dioses y diosas de la fertilidad y la interpretación mágica y religiosa del cielo anual, contienen también una animada teoría incorporada en la misma presentación de los hechos. La penetración de Frazer al vincular el rito con las actividades prácticas de la producción de los alimentos nos dice, con muchas palabras, que la creencia religiosa y mágica ha actuado siempre como principio de orden, de integración y de organización, tanto en los primitivos como en los altos niveles del desarrollo humano. Vemos así a la magia, no como un fútil engaño, sino más bien como el cristalizado optimismo de la esperanza que alienta al hombre en todos sus propósitos, con la convicción de que el fin deseado se ha de realizar. Vemos, también, que el papel sociológico del conductor primitivo, el jefe y el rey, no debe definirse meramente por su habilidad para explotar la superstición de los plebeyos. La jefatura primitiva es considerada como la corporización del convencimiento del hombre de que el individuo que es experto en la administración práctica de los negocios puede también manejar los elementos sobrenaturales del azar y del destino. Es el valor pragmático e intrínseco de la magia y la religión lo que les proporciona vitalidad y resistencia.

El arte de Frazer, así como su sentido científico para lograr verdaderas síntesis de datos etnográficos dispersos y desconectados, aparece en todo su esplendor en sus volúmenes descriptivos sobre *Totetismo y exogamia.* Frazer des-

cribe la creencia y el ritual totémico dentro del contexto de la organización social y política de cada tribu. Encontramos un bosquejo de la economía y la organización social, de los conceptos jurídicos y de las creencias generales, al mismo tiempo que actividades militares y vida ceremonial. Todo esto está precedido, por regla general y siempre que es posible, por una descripción del paisaje y un resumen del ambiente en el cual viven los nativos y del que extraen su sustento. En varios sentidos, *Totemismo y exogamia* es quizás el mejor libro introductorio para los jóvenes estudiantes de antropología, porque ofrece mejor que cualquier otro que yo conozca un panorama más accesible, atrayente y completo de una larga serie de culturas. Sólo muy recientemente ha podido ser igualado por *Nuestros contemporáneos primitivos*, de G. P. Murdock, que se aproxima, en la calidad del estilo y la presentación de los materiales, al modelo de Frazer, y es más comprensivo, así como más preciso en cuanto a la información.

Los tres volúmenes de *El folklore en el Antiguo Testamento* y las últimas obras de Frazer sobre la inmortalidad, *El culto de la naturaleza* y *El temor a la muerte*, son quizá menos densos de contenido que los capítulos descriptivos de *Totemismo y exogamia*. Pero aun así, el arte de Frazer y su pasión por lo integral y comprensivo hacen aquellas obras tan instructivas como de agradable lectura.

Entre los libros de Sir James Frazer, el pequeño volumen titulado *El rastro de Psiquis*, reeditado más tarde como *El abogado del diablo*, merece una consideración especial. En cierto sentido, es quizá la más ambiciosa y original contribución de Frazer a la teoría de la evolución humana. La idea principal depende de la relación entre las creencias mágicas y religiosas y algunas fundamentales instituciones de la humanidad. Considerando sucesivamente el gobierno, la propiedad privada, el matrimonio y el respeto por la vida humana, Frazer muestra cuánto ha contribuido la "superstición" en pro de su establecimiento y desarrollo. Maneja

conceptos morales más que ideas científicas. Las distinciones entre *lo bueno y lo malo,* entre la superstición y el conocimiento racional, aparecen en su exposición. Se nos dice alguna vez que "esas instituciones han sido edificadas a veces sobre pésimos cimientos".

En este caso, el sentido común de Frazer lo conduce a una advertencia y una contradicción:

"...Existe una fuerte presunción de que ellas (las instituciones analizadas) descansan principalmente sobre algo mucho más sólido que la superstición. Ninguna institución fundada exclusivamente en ella, es decir, en la falsedad, puede ser permanente. Si no responde a una verdadra necesidad humana, si sus fundamentos no se asientan amplia y profundamente en la naturaleza de las cosas, deberá desaparecer, y cuanto antes mejor." La contradicción es clara. Se nos ha dicho antes que estas instituciones algunas veces se apoyan sobre pésimos cimientos; y por otra parte, ahora, que estos cimientos deben asentarse amplia y profundamente en la naturaleza de las cosas. La solución es apuntada por el mismo Frazer. Instituciones tales como el matrimonio, la ley, la propiedad o el gobierno "responden a reales necesidades humanas". Si Frazer hubiera investigado más acabadamente la naturaleza de estas necesidades, nos habría dado, ante todo, una correcta teoría de los verdaderos "orígenes" de las instituciones y de ciertos aspectos de la cultura, como el derecho, el gobierno, la economía y la organización social. Hubiera comprobado que formas de organización que perduran desde los comienzos remotos hasta nuestros días, como, la familia, el parentesco, el grupo local, el municipio o el estado, corresponden a necesidades definidas de la vida humana organizada. Podríamos, pues, demostrar, y demostrar de modo adecuado y convincente, por qué ciertas formas de la magia y la religión han contribuido a la permanencia y desarrollo de determinados aspectos de las actividades concertadas del hombre y de los agrupamientos humanos.

Tal como están, cada uno de los cuatro capítulos de *El rastro de Psiquis*, sugestivos y estimulantes, concluyen, sin embargo, con un signo de interrogación. Después de haber discutido los aportes de la magia al fundamento del gobierno, se nos dice que "muchos pueblos han considerado a sus conductores, hayan sido jefes o reyes, con supersticioso temor reverencial, como seres de un orden superior, dotados de poderes más fuertes que la gente común". El propio testimonio de Frazer muestra, según lo hemos indicado, que la autoridad, como la espina dorsal del orden y la regulación, es indispensable en la familia, la municipalidad y la tribu. El supersticioso temor reverente y el respeto de los primitivos hacia sus jefes es el producto accesorio que resulta de la convicción de que el conductor gobierna en virtud de su poder, su experto conocimiento y su *mana* o santidad.

Al adquirir la propiedad privada, se nos dice una vez más que el terror supersticioso opera como "un poderoso motivo para disuadir a los hombres del robo". Pero ya el robo presupone la existencia de la propiedad privada. Y ésta a su turno, definida legalmente como el derecho de usar y consumir utensilios y bienes, respectivamente, es esencial y sin este principio se produciría un caos crónico y la desorganización, hasta en las más simples actividades del hombre primitivo. Una vez que se establece, la propiedad privada es protegida por la creencia y la magia, tanto como por las sanciones seculares.

El matrimonio y la familia corresponden en sus orígenes a la necesidad cultural de transformar la reproducción fisiológica en una organizada forma de vida cooperativa, legalmente estructurada. Este es el origen del matrimonio. La regulación de la "inmoralidad sexual, en la forma de adulterio, fornificación o incesto", es llevada a cabo por varios procedimientos, siendo la creencia mágica uno de ellos. En este capítulo Frazer se enreda en una complicada trama de contradicciones. Como partidario de Morgan, McLennan

y Bachofen, supone la existencia de la promiscuidad primitiva, pero no nos muestra cómo surge el matrimonio de este estado originario. Sin embargo, debemos suponer obviamente que el matrimonio y la familia constituyen los comienzos de la cultura humana (supuesto hoy aceptado universalmente por la antropología moderna), y no podemos averiguar cuáles hayan sido las sanciones de la primitiva ética sexual. Puesto que, bajo condiciones de promiscuidad o matrimonio por grupos, no existiría tal moralidad.

Por fin, en la consideración del derecho penal, Frazer trata de mostrar que "el temor a los espectros, especialmente los espíritus de los asesinados", ha jugado un papel importante. También en este caso los antropólogos modernos insisten en que el primitivo derecho penal fue un requisito indispensable para la supervivencia de los grupos humanos. El temor a los fantasmas de los asesinados fue el resultado del sentido de culpa unido al crimen. Como tal entraba probablemente en la composición del cuadro, pero el verdadero problema para un evolucionista es descubrir cómo nació el derecho penal. Entonces, y sólo entonces, podemos comprender todas las creencias que se agrupan alrededor de la transgresión y considerarlas en su propia perspectiva.

A pesar de todo, el problema planteado por Frazer en este libro, es decir, la relación entre la creencia y la organización de las instituciones humanas, es uno de los que juegan un papel preponderante en la antropología moderna.

CAPÍTULO III

ANÁLISIS CRÍTICO DE ALGUNAS TEORÍAS ESPECIALES

El aporte mejor conocido de Frazer es su teoría de la magia, en su relación con la religión y la ciencia. La magia para Frazer es debida a una concepción original del hombre primitivo. Consiste en aplicar, o, más bien, en aplicar erradamente, los principios de la asociacón de ideas y trasladándolos a la teoría de los procesos naturales. Los dos principios de la magia son: que lo semejante produce lo semejante, y que las cosas que han estado en contacto continúan influyéndose a distancia. Frazer designa estos dos principios como las leyes de la concepción mágica primitiva. "Aunque estas leyes no se encuentran por cierto formuladas en tantas palabras, ni tampoco concebidas en abstracto por el salvaje, son sin embargo implícitamente consideradas por él como las reguladoras del curso de la naturaleza en forma totalmente independiente de la voluntad humana". El salvaje aplica también estas leyes de la naturaleza después de haberlas descubierto y así cree que él es capaz de "manipular a gusto ciertas fuerzas naturales".

A la luz de nuestros conocimientos antropológicos modernos, esta teoría de la magia, que es también una teoría de la visión primitiva del mundo, es insostenible. Sabemos

ahora que la humanidad primitiva fue conocedora de las leyes científicas de los procesos naturales. El hecho más notable acerca de esto es, sin embargo, que Frazer, contradiciéndose una vez a sí mismo, formula al finalizar *La rama dorada,* el notable principio: "...Si bajo el dominio de la ciencia podemos incluir aquellas simples verdades, extraídas de la observación de la naturaleza, de las cuales los hombres de todas las edades han tenido una buena provisión..." deben haber existido entonces desde los comienzos de los tiempos.

La contradicción es efectiva porque toda la parte introductoria de *La rama dorada* se basa sobre el carácter esencialmente mágico de las concepciones y conducta primitivas.

A través de la presentación de los hechos, Frazer confirma, no su insostenible teoría de la magia como un falso principio de asociación, ni tampoco su teoría evolucionista de tres estados, sino el acertado y correcto parecer de que la ciencia, la magia y la religión han controlado siempre diferentes fases de la conducta humana. Los propios datos de Frazer demuestran que aquéllas son coexistentes y que difieren en substancia, forma y función. El verdadero problema es definir qué representan para el hombre y dónde residen sus fundamentos psicológicos, sociales y pragmáticos. Sumergíos en cualquier parte de *La rama dorada* y observad los procedimientos de los primitivos o campesinos para obtener el sustento, ya sea por medio de la caza, la pesca o la agricultura, y hallaréis que aquéllos se basan racionalmente en sus conocimientos científicos. Estudiad la organización de los australianos, indios o polinesios y veréis que sus costumbres y principios de parentesco y jefatura son efectivos, es decir, racionales. Encontraréis que la magia y la religión intervienen sólo con referencia a eventos tales como la lluvia y la luz del sol, la fortuna de los cazadores o la suerte de los pescadores, y aun en cuanto afectan los acontecimientos vitales de la existencia humana, respecto de los cuales el hombre puede gozar y propiciar a sus dioses,

pero tienen poco que hacer con su pericia y con su esfuerzo.

Podríamos tomar los propios testimonios de Frazer y los principales esquemas de los principios en ellos contenidos y formularíamos una teoría del conocimiento, de la magia y de la religión, en perfecto acuerdo con el aporte intuitivo que Frazer hace del material, aunque no con sus puntos de vista explícitamente formulados.

Arribaríamos, con Frazer, a la conclusión de que el hombre en todos los estados y en todos los climas está en posesión de conocimiento empíricamente fundamentado y lógicamente esgrimido. Hasta las técnicas más simples del hombre primitivo, como la producción del fuego, de utensilios y de refugios, implican el conocimiento del material y los procedimentos para usarlo y darle forma. Son éstos fundamentalmente racionales, desde que son adecuados para su fin. El australiano primitivo conoce su ambiente, los hábitos de los animales que caza y las plantas que recoge, puesto que, sin este conocimiento, moriría de inanición. Al recolectar los alimentos, cazar, pescar o producir armas y utensilios, es guiado por su saber, que lo hace coordinar racionalmente los esfuerzos concertados del equipo. El conocimiento, en verdad científico, es siempre la primera guía en su relación con el medio. Es su más seguro auxiliar en todas sus actividades vitales. Sin el conocimiento y sin una estricta adhesión a él, ninguna cultura podría sobrevivir. Es aquél, por lo tanto, la espina dorsal de la cultura desde los comienzos en adelante. Socialmente, el saber experimentado y el señorío de la técnica son también las bases del mando y la preeminencia. El hombre que sabe cómo organizar una partida y dirigirla en la caza, en el viaje, en el traslado del campamento y en la expedición comercial a remotos lugares, es el jefe natural. Así, como lo sabemos ya, el problema del más primitivo gobierno no puede ser resuelto con una mera referencia a la magia, a la religión o a cualquier otra "superstición". Hay que tomar en cuenta

el conocimiento del hombre, sus intereses prácticos y la organización de todo esto en la actividad colectiva.

La magia, en el sentido de que puedan obtenerse resultados por medio de encantamientos y ritos, interviene como un factor complementario. Aparece siempre en aquellas fases de la acción humana en las que el conocimiento falla. El hombre primitivo es impotente para manejar el tiempo. La experiencia le enseña que la lluvia y la luz del sol, el viento, el calor y el frío no pueden ser producidos por sus propias manos, por más que haya pensado acerca de estos fenómenos o los haya observado. Los trata entonces mágicamente.

El hombre primitivo tiene el conocimiento más elemental de las condiciones de la salud y la enfermedad. Emocional y prácticamente, se siente agraviado por el malestar. La teoría mística de que la malicia de los otros hombres puede producir la dolencia, es vehementemente sugerida por la psicología humana y por las relaciones sociales. En muchos sentidos las explicaciones dadas por la teoría de la hechicería y el encantamiento son utilizables en el sentido de que traducen los inexorables decretos del destino, en manipulaciones de la malignidad humana. El hombre enfermo, civilizado o primitivo, necesita creer que algo puede hacerse. Anhela humilde pero ansiosamente los milagros; la convicción de que lo que ha sido hecho por un maligno hechicero puede ser contraatacado por un médico-mago más poderoso y amigo, ayudará quizás al organismo a resistir la enfermedad, gracias a la creencia de que se está haciendo algo efectivo.

La magia, incluyendo la hechicería, tiene sus características tanto prácticas como sociales, las que nos permiten explicar su persistencia. Psicológicamente, la magia, a través de todas sus formas, implica la actitud optimista de que, por medio del rito y de las fórmulas, algo se obtiene para domeñar el azar y restituir la fortuna. La forma del rito y del hechizo corresponde muy de cerca a esta función

pragmática. Es siempre la manifestación del fin deseado, por la palabra o el acto. Podemos aquí reformular la teoría de Frazer: no es la asociación de ideas de que lo semejante produce lo semejante, o que el contacto persiste, sino la afirmación y la proclamación de los objetivos y resultados deseados, lo que constituye las bases psicológicas de la magia socialmente considerada, la magia, como reverso espiritual de la autoridad, ayuda a integrar el grupo actuante por medio de la disciplina y la intervención del orden. En una sociedad agrícola, el mago llega a ser el jefe, no tanto por la supersticiosa reverencia que inspira, sino porque proporciona a los trabajadores la garantía de que, si obedecen sus tabúes y sus mandatos, su voluntad mágica agregará una parte de beneficios sobrenaturales a los resultados prácticos de sus esfuerzos. Finalmente, la magia de la guerra, inspirando a los combatientes con la fe en la victoria, hace más efectivo su coraje y permite que el jefe sea secundado con el mayor entusiasmo.

El distingo entre religión y magia no se funda tanto en una actitud esencialmente diferente del hombre hacia el universo, como Frazer prefiere que lo supongamos. Para él, la magia es la coersión directa de las fuerzas naturales por el hombre; la religión es la propiciación de las divinidades por el creyente. La diferencia entre ambas, sin embargo, debe establecerse primero en el asunto mismo: la religión se refiere a los principios fundamentales ed la existencia humana, mientras que la magia gira alrededor de problemas específicos, concretos y circunstanciados. A la religión concierne lo atinente a la muerte y a la inmortalidad, con el culto de las fuerzas naturales de manera general, y con el sometimiento del hombre a los mandatos de la Providencia. En una cultura primitiva, la Providencia puede aparecer como el sistema de especies totémicas, es decir, como los animales, las plantas y las fuerzas naturales que afectan más profundamente la existencia del hombre. O acaso puede ser conservada como reliquia en el panteón de los dioses

y diosas de la naturaleza. O, por fin, puede ser interpretada como el principio creador, el primitivo Padre Universal o el Alto Dios de las religiones monoteístas.

En su estructura dogmática, la religión siempre se presenta como un sistema de creencia que define el lugar del hombre en el universo, su origen y su fin. Prácticamente, la religión es necesaria al individuo medio para superar el desgarrador quebrantamiento producido por la expectación de la muerte, del desastre o del destino. Ella resuelve estos problemas gracias a su creencia en la inmortalidad, en una apacible disolución del hombre en el universo o en su reunión con su dios. Socialmente, desde que la creencia religiosa es siempre el meollo de la civilización y la principal fuente de valores morales, se asocia estrechamente con todas las formas de la organización, en los más bajos como en los elevados niveles de cultura. En el seno de la familia, encontramos creencias relacionadas con el culto de los antepasados. El clan, con su culto del fundador totémico, animal o humano, actúa como una congregación religiosa. Encontramos cultos locales de pueblos y ciudades. La religión se convierte con frecuencia en el centro de estados políticos y de imperios.

Así la ciencia, la magia y la religión se distinguen por el asunto, por el tipo de los procesos mentales, por la organización social y por su función pragmática. Cada una tiene su forma, claramente distinta. La ciencia se incorpora a la tecnología, se basa en la observación, está contenida en preceptos teóricos y luego en sistemas de conocimiento. La magia aparece como una combinación de rito, acto y fórmula verbal. Se revela al hombre, no a través de la observación y de la experiencia, sino en milagros mitológicamente fundados. La religión toma la forma de ceremonial público o privado, plegaria, sacrificio y sacramento.

En todo esto encontramos que no es admisible la evolución, como metamorfosis de un tipo de creencia o actividad en otra enteramente distinta. Tenemos que suponer

aquí, como en muchos otros problemas evolucionistas, la existencia de los fundamentales principios del pensamiento humano, de la creencia, la costumbre y la organización desde los principios mismos de la cultura. La magia, la religión y la ciencia deben ser consideradas como fuerzas activas en la sociedad, en el culto y la conducta organizados, y en la psicología humana. Estamos de acuerdo con Frazer cuando afirma que las simples verdades derivadas de la observación de la naturaleza han sido siempre conocidas por el hombre. Concordamos también con él cuando nos dice que "vivir y originar la vida, comer y engendrar hijos; estas fueron las necesidades del hombre, en el pasado, y serán sus necesidades primarias en el futuro mientras el mundo exista". Frazer nos dice aquí, en tantas palabras, que la cultura humana está fundamentalmente basada en las necesidades biológicas del hombre.

Siguiendo esta sugestión, podemos agregar que satisfaciendo sus necesidades biológicas primarias por medio de los agentes de la cultura, el hombre impone nuevos determinantes a su conducta, vale decir, desarrolla nuevas necesidades. En primer lugar, debe organizar sus herramientas, sus utensilios y sus actividades productoras de víveres, sometiéndose a la guía de sus conocimientos. De aquí que la necesidad de una ciencia primitiva, o sea el conjunto de principios organizados y "standardizados", surja desde los orígenes de la cultura. La acción humana debe ser impulsada por la convicción en el éxito. Cuanto más fuerte sea este convencimiento, más efectiva será la organización y la ejecución de los esfuerzos. Por eso la magia, como tipo de actividad que satisface esta apetencia de optimismo "standardizado", es esencial para la eficiencia de la conducta humana. Finalmente, desde que el hombre desenvuelve la necesidad de construir sistemas de conocimiento y vaticinio, es conducido a indagar los orígenes de la humanidad, su destino, los problemas de la vida, de la muerte y del universo. Y así, como un resultado directo de la

necesidad del hombre de elaborar sistemas y organizar el conocimiento, surge también la necesidad de la religión.

En todo esto vemos cómo una más profunda comprensión de la naturaleza de los fenómenos culturales, procesos y mediaciones, nos conduce a reformular los problemas evolucionistas, sin rechazar, no obstante, el principio de la evolución y los conceptos de estados, supervivencias y orígenes. Comenzamos también a ver cómo estos conceptos pueden ser definidos. Así los orígenes de la magia, la religión y la ciencia, no serán hallados en alguna idea única, en creencia colectiva o superstición particular; tampoco en un acto específico de un individuo o de un grupo. Por orígenes entendemos las condiciones primeras y permanentes, que determinan la aparición de un concomitante culturalmente establecido, cuyas condiciones, limitadas por el determinismo científico, definen la naturaleza de un acto, invento, costumbre o institución. Nos referimos al encauzamiento de las necesidades biológicas primarias en actividades organizadas como la búsqueda o la obtención de alimentos, el apareamiento y el matrimonio, la construcción de casas, la producción de vestidos, herramientas y armas primitivas. Cuando aparecen otros aspectos de la cultura, como la educación, la economía, el derecho y el gobierno, debemos estar en condiciones de mostrar cómo estas formas de organización y tipos de actividad son impuestos al género humano por ser indispensables para la acción colectiva y concertada.

La busca de los orígenes se convierte así, en verdad, en un análisis de los fenómenos culturales en relación, por una parte, con las condiciones biológicas del hombre y, por otra, con sus vinculaciones con el medio. Desde que este tipo de problema general es resuelto por la humanidad en el desarrollo de una vasta mediación instrumental, de creciente complejidad, que llamamos cultura, quiere decir que enfrentamos otro problema, más frecuentemente reconocido como tal: la cuestión de si, en el estudio de la cultura, pode-

mos determinar leyes científicas generales de los procesos, productos e interrelaciones. Si la cultura, es decir, la conducta organizada, dotada de instrumentos y de fines, lleva su propio determinismo, podemos desde luego hablar de una ciencia de la cultura, establecer sus leyes generales, y sin rechazar en modo alguno las doctrinas evolucionistas o comparativistas, las ligaríamos con el objetivo científico de comprender la cultura en general.

Será conveniente ilustrar este cambio en nuestro enfoque científico del concepto de los orígenes, por medio de uno o dos ejemplos más, dotados de la teoría de Frazer y de su manejo y presentación del material. Esto es tanto más interesante cuanto que el concepto de orígenes ha sido muy raramente definido por investigadores evolucionistas como Tylor, Morgan, McLennan o Westermarck. Tomando una y otra teoría y comparándolas, hallamos una enorme diversidad de implicancias doctrinarias y de métodos. El concepto de orígenes se refiere por lo común a lo que ocurrió cuando el antropoide estaba luchando para convertirse en hombre. Para nosotros el origen del matrimonio y de la promiscuidad significa simplemente que el más primitivo hombre-mono no tenía regulaciones concernientes a su conducta sexual y que reinaba la más completa anarquía en todas las relaciones procreativas. Cuando Westermarck afirma que el matrimonio se ha originado en una primitiva forma de monogamia, trata de probar su aserto mostrando que los antropoides superiores, así como los salvajes más primitivos, viven en parejas. Los orígenes de la propiedad en el comunismo, los de la religión en el animismo o el totemismo, conducen por lo común a una prueba más o menos convincente de que, bajo condiciones prístinas, el hombre vivió de acuerdo con sistemas sociales en los que el comunismo, el animismo o el tabú señoreaban soberanamente. Una de las tretas favoritas al determinar los orígenes, consiste en la de suponer arbitrariamente que esta o aquella tribu o tipo humano son las características supervivencias

primitivas de la humanidad originaria. Todo cuanto se halla en tal tribu o grupo de tribus se supone que es lo más primitivo. Los australianos mediterráneos, los fueguinos, los vedas, los bosquimanos, han sido objeto de esta descripción como "los más bajos primitivos". Los pigmeos dispersos por África, Asia sudoriental y el Archipiélago Indonesio han sido especialmente favorecidos, a causa de su escasa estatura y su neta diferenciación con respecto a otras tribus.

Es claro, sin embargo, que todas esas sugestiones expresan más bien la fertilidad de la imaginación de los antropólogos que pruebas o demostraciones sólidas. Todas las tribus sobrevivientes cuyas artes y artesanías corresponden en términos generales al estado poleolítico de la prehistoria, han sido consideradas candidatas al primitivismo. Aquellos aspectos de su cultura que pueden relacionarse con su simplicidad fundamental, han sido calificados como legítimos atributos de primitivismo. Sin embargo, tomar un específico rasgo diferencial de esta o aquella cultura, y afirmar que nos da la clave final de todos los interrogantes acerca de los orígenes, se opone a los fundamentales principios del razonamiento inductivo.

Tornemos a Frazer y a sus opiniones sobre los orígenes del matrimonio, la familia y el parentesco. En *Totemismo y exogamia* este problema está ampliamente tratado y el autor acepta sin reservas la clásica suposición de que los orígenes del matrimonio se hallan en una completa promiscuidad sexual de los padres. Este punto de vista no es sostenido hoy por ningún antropólogo de reputación. La actitud de Frazer en esto es una auténtica "supervivencia". El verdadero engorro con respecto a la suposición de la promiscuidad primitiva, reside en el defectuoso análisis de la institución del matrimonio que esta hipótesis implica. Mientras pensemos sólo en los aspectos sexuales de la vida doméstica, no hay motivos para no suponer que en los comienzos de la cultura no hubo restricciones, o sólo limitadas restricciones, para el "comunismo sexual". El matrimonio,

sin embargo, no es exclusivamente comercio sexual, ya sea temporario o permanente. Es un contrato entre dos personas, que presupone la comunidad de vida bajo el mismo techo o en la misma casa, cooperación en la vida doméstica y en la administración de la propiedad, pero, sobre todo, el engendramiento de hijos legítimos, cuyo cuidado, enseñanza y dotación para la vida se hace obligatorio para los padres. Nadie entre los sostenedores de la hipótesis de la promiscuidad ha tratado jamás de trazar aunque sólo fuera un cuadro, imaginario del "comunismo de los hijos". Tal tentativa hubiera fallado. Nunca se ha encontrado ninguna "supervivencia" de semejante comunismo. Rivers ha intentado una o dos veces señalar que podríamos tal vez suponer ese comunismo en el amamantamiento de los niños. Estas sugerencias, sin embargo, son tan irreales como imaginarias e indocumentadas.

Un cuidadoso y detallado examen de la esencia de la relación matrimonial, sobre bases comparativas, demuestra que lo fundamental del matrimonio consiste en el privilegio de producir hijos legítimos, otorgado a los cónyuges por la sociedad en el contrato correspondiente. Bajo condiciones primitivas y dondequiera una familia constituya una unidad económica independiente, este privilegio tiene un gran valor. El deber de atender, adestrar, educar y dotar a los niños es la contraparte del privilegio. Podemos así establecer en primer término que el matrimonio, como contrato jurídico, es sólo una parte de otra institución, más amplia y fundamental, que es la familia. Y podemos definir el matrimonio como la unión pública, legal y tradicionalmente definida por contrato, que proporciona el "status" de legitimidad de los hijos y un "status" adicional a la pareja de cónyuges.

Relacionemos esto con el principio de Frazer citado más arriba. El hombre, sea primitivo o civilizado, requiere la compañía de su pareja; necesita también reproducirse. Todas estas necesidades son integradas y dotadas de medios gracias a la institución del matrimonio. De este modo, a la par que

definimos el matrimonio y la familia, damos una respuesta respecto a cuáles habrán sido sus orígenes. Desde el nacimiento de la cultura la familia ha sido la institución que ha satisfecho la mayor parte de las necesidades básicas de los seres humanos. Se basa fundamentalmente en la necesidad reproductiva, pero está asociada también directamente con la producción, distribución y consumo de los alimentos. En ella se logra primordialmente la continuidad de la cultura, la transmisión de lo tradicional de las más viejas a las jóvenes generaciones. La costumbre, el orden y la autoridad están incorporados a la familia. La evolución del género humano, de sus artes y artesanías, de los varios aspectos de instituciones más complejas, pueden estudiarse con referencia a problemas tales como la manera en que el parentesco nació de los lazos familiares, cómo se desenvolvió el sistema de clanes y cómo los miembros de la familia integraron el grupo local.

Esto nos conduce a uno de los más interesantes puntos en la exposición teórica de Frazer. Suponiendo que el sexo no hubiera sido regulado en los primeros estados del desenvolvimiento humano, no toma en cuenta el advenimiento de la exogamia, esto es, las estrictas y draconianas reglas que prohiben la unión con los parientes. Frazer no hace una distinción nítida entre la prohibición del incesto y las reglas de la exogamia. Sigue en esto la teoría de Morgan, quien había ubicado la exogamia antes del incesto, así como suponía al clan anterior a la familia.

Sea de esto lo que quiera, Frazer desarrolla aquí una de sus teorías menos aceptables. Creyendo que por largo tiempo los seres humanos se ayuntaban y unían de cualquier modo y como se les antojaba, tuvo que suponer una fase evolutiva o momento en el cual algo ocurrió que les hizo advertir que era mejor evitar ciertas uniones. Para explicar esto, adopta dos suposiciones. La primera es que, de una manera u otra, los hombres sensatos de la tribu llegaron a la conclusión de que el incesto y la promiscuidad eran da-

ñosos. Frazer descarta la posibilidad de que los primitivos hubieran llegado a suponer consecuencias efectivamente perjudiciales del incesto. Y hasta tiene el convencimiento de que difícilmente podría probarse, desde un punto de vista biológico, que el incesto es pernicioso. Por lo tanto, algo nuevo debe hallarse. Supone entonces que existió una creencia supersticiosa de que el incesto era dañino para la fertilidad natural. Esta creencia se tradujo luego en la ley de la tribu. "El designio tomó cuerpo sin duda en la mente de unos pocos hombres, sagaces y dotados de habilidad práctica por sobre el ordinario nivel, los cuales, por su influencia y autoridad, persuadieron a sus compañeros a ponerlo en práctica." Según esto, debemos suponer, por lo tanto, que primero existió un estado de promiscuidad primitiva; segundo, que la aversión al incesto creció en terreno supersticioso; tercero, que sistemas extremadamente complicados de organización social en fratrías, clanes y diversas clases de matrimonios fueron inventados sólo para satisfacer el temor supersticioso; cuarto, que todo esto fue puesto en práctica por un acto de los legisladores primitivos. Es casi innecesario refutar esta teoría a la luz de nuestros modernos principios antropológicos. Sabemos que actos violentos y revolucionarios de legislación son característicos de nuestra civilización actual, pero no ocurren en la humanidad primitiva. Y aun así, deberíamos preguntarnos si tal revolucionario acto legislativo ocurrió una vez y luego se extendió por difusión, o si sucedió en muchas oportunidades y siempre en el momento preciso.

También en este caso el detenido análisis del matrimonio, la paternidad y el parentesco, nos conduce a una solución mucho menos espectacular, pero mucho más simple, fundada en nuestro conocimiento de la psicología humana y de la función de aquellas instituciones. El incesto (y aquí seguimos a Freud sin reservas) es una definida tentación en la familia. Y si fuera permitido practicarlo abierta y legalmente, llegaría a convertirse en una fuerza destructora

con respecto a los lazos de familia y del matrimonio, tanto en su aspecto psicológico como sociológico. En aquel sentido, el incesto implicaría en la madurez del joven una reversión completa de todos los sentimientos entre padres e hijos, así como entre hermanos y hermanas.

El sexo, con sus manifestaciones de cortejamiento, celos y rivalidades, no es compatible con la actitud de reverencia y sumisión característica del vínculo entre los hijos y sus padres, así como tampoco con las relaciones de protección y ayuda existentes entre hermanos. En su aspecto conduciría además al caos. Por lo tanto, la eliminación de los motivos sexuales de la familia y de su contraparte, el grupo de parientes o el clan, es una necesidad básica de la estructura social, tanto primitiva como civilizada. Una vez más encontramos los orígenes de una regla de derecho y un capital aspecto de la institución matrimonial y la familia, en una necesidad existente. La prohibición jurídica del incesto y de la unión entre parientes es indispensable, porque las relaciones sexuales no son compatibles con las de íntima cooperación entre padres e hijos, hermanos y hermanas y aun entre parientes próximos o miembros del mismo clan.

Podríamos continuar nuestro análisis de varios detalles de la explicación evolucionista de Frazer, que es quizá más notable en el cuarto volumen de su *Totemismo y exogamia*. Frazer propugna allí teorías de los orígenes de la descendencia fraudulenta de la mujer con respecto al hombre. Sugiere que los orígenes de la agricultura son las ceremonias mágicas que se supone hacen germinar las semillas. Considera plausible que el origen del arte pueda ser hallado en ciertas prácticas mágicas.

En todas estas teorías hallamos extraña divergencia entre el acopio del material contenido en sus obras constructivas, en las cuales Frazer nos presenta cuadros bien integrados y plenos de contenido de los sistemas totémicos, trazados frecuentemente con luminosa visión intuitiva. Los antropólogos conocen bien las tres teorías de Frazer sobre

el origen del totemismo. Este material y el modo en que lo maneja, prueba clara y terminantemente que los orígenes del totemismo deben surgir de la naturaleza y función de esta creencia, como práctica y como institución. El totemismo es un modo concreto, simple y pragmático de establecer relaciones entre el hombre y la naturaleza. En sus formas más desarrolladas, como en Australia central y en una o dos regiones de África, es en realidad una especialización mágica en el control, por el hombre, de las especies animales y vegetales de importancia capital para él. El totemismo bajo sus formas prácticas significativas, como el gobierno de la fertilidad natural, es sin duda pariente próximo de la magia. La segunda teoría de Frazer, que busca los orígenes del totemismo en los ritos de fertilidad y multiplicación del tótem, está indudablemente más próximo a nuestra actual interpretación de los hechos, puesto que inquiere aquellos orígenes a través de las funciones más importantes del totemismo.

Capítulo IV

¿HACIA DÓNDE VA LA ANTROPOLOGÍA?

En esta valoración crítica de la obra de Frazer encontramos que en muchos sentidos él encarna una época pretérita en antropología y humanidades, con todos sus defectos y virtudes. El material que nos ha proporcionado, ofrecido con tal arte de estilo y presentación, permanecerá por largo tiempo como una base digna de confianza para el etnólogo y será al mismo tiempo de la mayor utilidad para quien busca inspiración y testimonios accesorios en los datos etnográficos. Su devoción sincera por la verdad científica y por la comprensión del hombre, tanto primitivo como civilizado, hace que su obra sea esencialmente seria y veraz. Por eso resulta trascendental en los puntos principales de muchas de sus explícitas consideraciones teóricas.

El largo camino que parte de los bosques de Nemi y nos conduce, a través de junglas primitivas, desiertos, ciénagas, islas del Mar del Sur, estepas del Asia y praderas de América hasta la comprensión gradual del corazón y del espíritu humanos, es quizá la más grande odisea científica del humanismo moderno. Aprendemos de primera mano a apreciar la conducta de los magos, jefes y reyezuelos primitivos. Nos empapamos en las prácticas de los salvajes durante la guerra y la faena, en sus costumbres nupciales, en sus danzas colectivas y en sus empresas militares.

La posición teórica de Frazer, su evolucionismo, su estudio comparativo de las culturas y sus explicaciones acerca de las supervivencias no son siempre aceptables. Pero aun en los pocos pasajes citados aquí (y ellos podrían ser multiplicados indefinidamente), Frazer echa los cimientos de los principios capitales de la moderna concepción antropológica. Cree en la semejanza esencial del espíritu y de la naturaleza humana. Ve claramente que esta última debe ser analizada primordialmente desde el punto de vista de las necesidades, las cuales han de ser satisfechas en forma permanente si quiere el hombre subsistir, reproducirse, vivir en orden y seguridad y progresar. En su copiosa presentación del material, nos prueba que las necesidades primarias de la humanidad se satisfacen por medio de invenciones, utensilios, armas y otros dispositivos materiales, los que, a su vez, deben ser manejados por grupos que cooperan en el trabajo, y viven en común transmitiendo la tradición de una generación a otra. Esto presupone que características de los grupos humanos, tales como el derecho, la educación, el gobierno y la economía son tan necesarias al hombre como la comida, el apareamiento y la seguridad. Su interpretación de los datos etnológicos, por otra parte, implica la teoría de las necesidades derivadas.

Nosotros debemos sólo traducir algunos de los conceptos evolucionistas, algo simples, en términos del moderno análisis científico de la cultura para tornarlos vivientes y verdaderos. Así, Frazer es, con mucho, el precursor de la antropología científica contemporánea, y el portavoz de su generación. Su manera de encarar los problemas es un cimiento que no puede ser rechazado. El método comparativo es todavía la principal herramienta para formular principios teóricos en la ciencia antropológica. La presuposición de las necesidades primarias del hombre debe perdurar como el punto de partida de nuestro estudio de los fenómenos culturales. El principio evolucionista y sus elementos no llegarán nunca a ser totalmente desdeñados por

la antropología o las humanidades. El interés de Frazer por el aspecto psicológico se nos presenta ahora más acertado de lo que parecía hace un cuarto de siglo.

La antropología sigue dividida hasta hoy en muchas escuelas, tendencias y partidarios de determinados enfoques. Está todavía en el período de lucha, embarcada en la *bellum omnium contra omnes,* tan característica de las etapas académicas primerizas, sino de la humanidad primitiva. Este es quizás el momento en el cual las querellas, escaramuzas y luchas fratricidas de los antropólogos pueden ser reemplazadas gradualmente por un armisticio y por el imperio de una paz constructiva. Estamos comenzando a ver claro ahora que el evolucionismo y el método historicista, el principio del desarrollo y el hecho de la difusión, las explicaciones en términos de procesos mentales y teorías sociológicas, no son, ni mutuamente exclusivas, ni intrínsecamente hostiles, sino complementarias e inevitablemente correlacionadas. No es posible lograr esta síntesis en un breve ensayo, pero algunos puntos generales pueden ser aquí establecidos.

El más comprensivo e importante movimiento, que casi llegó a ser una campaña militar en contra del evolucionismo, se inició con la obra del geógrafo alemán F. Ratzel. Su positiva contribución consiste en haber introducido dos dimensiones concretas en el campo del estudio comparado de las razas, tribus y culturas. Luchando por superar "el miedo al tiempo y al espacio", que él atribuye al evolucionista, introduce el mapa del mundo y el postulado de una cronología más detallada, en todas nuestras especulaciones acerca de los orígenes. Ratzel, con su agudo sentido geográfico e histórico, fue capaz de ver y demostrar que muchos paralelismos en cuanto a artefactos, invenciones, costumbres e ideas deben ser explicados, no de acuerdo con el principio de que en determinadas etapas de evolución aparecen ciertas semejanzas, sino por la demostración del contacto directo entre las culturas y por la diseminación de las inven-

ciones gracias a sucesivos traspasos. Así la *difusión*, como se denominó al captamiento de los rasgos culturales, se convirtió en el principio más importante de las explicaciones etnográficas.

La escuela, desarrollada sobre todo en Alemania, tuvo sus enérgicos defensores en Gran Bretaña, y luego el punto de vista historicista tomó cuerpo, bajo la influencia de Franz Boas, entre los antropólogos de los Estados Unidos. Lo que tales obras tienen de común (los principios de un examen concreto de cada aspecto de la cultura; la necesidad de delinear semejanzas y diferencias; el postulado de que deben tenerse siempre en cuenta las relaciones geográficas y temporales) es esencialmente correcto y debe ser aceptado en el instrumental de toda teoría antropológica. Es menester también mencionar el agregado propuesto por ecologistas y ambientalistas. El más convincente y decidido expositor de este punto de vista, el profesor Elsworth Huntington, de Yale, ha probado, fuera de toda duda, que el clima y los recursos naturales del medio determinan profundamente la historia y el desarrollo de una cultura que haya sido emplazada en el seno de tal ambiente.

¿Cómo puede ser reconciliado con el evolucionismo este enfoque histórico, geográfico y ecológico? La respuesta es simple. Los contactos entre las culturas, la transmisión resultante de artes y manualidades, formas sociales e ideas de una cultura a otra, son hechos innegables que deben ingresar a cualquier concepción teórica, y que deben incorporarse al trabajo de campo y a todas nuestras hipótesis y principios. Frazer apoyó, por cierto, este punto de vista, y usó con frecuencia explícitamente el concepto de difusió.n Algunos evolucionistas, sin embargo, han tenido a menos o descuidado este factor, y, en la medida en que esto ocurrió, sus obras deben ser rectificadas. Por otra parte, el proceso de la difusión ha sido con frecuencia definido en forma algo burda y superficial por los difusionistas. La difusión, es decir, el traslado de una realidad cultural de

una cultura a otra, no es un acto, sino un proceso que actúa en forma muy semejante a cualquier otro proceso evolucionista. Porque la evolución trata sobre todo de la influencia de cualquier tipo de "orígenes"; y éstos no difieren fundamentalmente, ya sea que se deban a la invención o a la difusión. Frazer mismo supone en forma explícita que la novedad que introduce el fundamento social de la exogamia, y la regla de la exogamia en sí misma, se originó en una tribu y luego se difundió por otras. Evidentemente, la nueva institución, haya sido inventada o meramente copiada, produjo los mismos efectos históricos, vale decir, evolucionistas.

Sin embargo, para resolver el problema de si un nuevo rasgo se produce por invención o difusión, hay que aclarar el concreto enigma histórico de cómo las cosas ocurrieron en el espacio y en el tiempo, con referencia a una tribu determinada en un momento dado.

La teoría de cómo este nuevo rasgo se incorpora a una cultura, cómo se desarrolla y afecta, a través de su desenvolvimiento, a la cultura toda, permanece idéntica en ambos sistemas. El análisis de rasgos y complejos, con el cual han estado trabajando las escuelas difusionistas, debe ser rectificado y relacionado con nuestra teoría general de lo que es la cultura, aun más radicalmente que en el caso de los conceptos evolucionistas. Pero el principio básico de que el cambio cultural debe incluir el fenómeno del contacto y la difusión, sigue en pie, y constituye la gran contribución de Ratzel y sus discípulos.

La necesidad de una síntesis de los métodos antropológicos, para una mayor comprensión entre las diversas escuelas y sectas que se excluyen mutuamente, surge quizá con más urgencia hoy, cuando la antropología, como cualquier otra disciplina de la ciencia social, está llamada a desempeñar su papel en los concretos problemas de nuestros días. Tomad la cuestión de la guerra. Ha estallado una vez más sobre nosotros, y nos encaramos con la cuestión

vital de saber si ella, como tipo de actividad humana, forma parte del sino del hombre, es herencia de sus antepasados primigenios o medio ineludible de zanjar certas disputas. Aquí tene la antropología un papel que desempeñar. Como ciencia de los orígenes y evolución humanos, puede y debe responder a la cuestión de si la guerra es un fenómeno primitivo. No se trata de los orígenes en el sentido algo ingenuo de qué ocurrió al hombre-mono en los comienzos de la cultura. Es más bien la cuestión de saber si la guerra, como la familia, el matrimonio, el derecho o la educación, pueden ser verficados en todas las culturas, en todos los grados de desarrollo, y, más específicamente, si ella juega un papel indispensable en los más tempranos orígenes de la humanidad. Puesto que, si puede demostrarse que la guerra, o sea la solución colectiva de los problemas entre los grupos por medio de la fuerza armada, no ha existido en los comienzos de la cultura, se tendría una prueba de que no es indispensable para la conducción de los negocios humanos.

La mayor parte de los antropólogos modernos estarían de acuerdo en que no es ni primitiva ni biológcamente fundamentada; en que hace su aparición muy tarde en la evolución humana y que sirve a una clase muy limitada de necesidades, confinadas en sólo una fase de la evolución. La antropología puede también probar, a través de su estudio comparativo de las instituciones (políticas como el estado o la tribu-estado; económicas, como la esclavitud y la servidumbre; jurídicas como el sistema de castas o de impuestos) que la mayoría de las funciones constructivas y benéficas de la guerra ha sido desalojada por otras influencias en nuestro mundo moderno y sólo persisten sus efectos calamitosos y destructores. Este rápido sumario de mis puntos de vista, más copiosamente documentados en otra parte [1], pueden tomarse como un ejemplo del papel

1. Estos puntos de vista han sido elaborados en *Libertad y civilización*, de Bronislaw Malinowski, New York, 1944. (*N. del E. N.*)

que juega la antropología para clarificar algunas de las cuestiones fundamentales con las que nos estamos enfrentando hoy.

Tomad los problemas del gobierno y el uso de la fuerza política como opuesta a organización cultural en una comunidad. Es el problema de estado *versus* nación: Un previo análisis antropológico puede proporcionar una plena comprensión de lo que signfica la nacionaldad como opuesta a la ciudadanía, lo cual es la esencia del nacionalismo, tal como aparece a lo largo del útimo siglo y medio de historia. Esto pondría de manifiesto que la nacionalidad es principio mucho más antiguo y fundamental que la organización política de un sistema polcial, una tribu-estado o un mperio. Mostraría también que la autonomía cultural de nuestras naciones modernas acaso se enriqueciera y vitalizara con la limitación de la soberanía polítca, especialmente en cuanto se refiere a la autodeterminación militar del estado. Sostengo que para certos problemas del planeamiento de post-guerra es esencial comprender plenamente la integración cultural como opuesta a control político, y que aquélla puede ser facilitada por las contribuciones comparativas, evolucionistas e históricas de la antropología.

Conceptos tales como democracia y libertad, comunismo y capitalismo, el papel de la competencia y del planeamiento, pueden y deben ser sometidos a un riguroso análisis antropológico, inspirado por concepciones tanto evolucionistas e históricas como psicológicas y sociales. Problemas relativos al derecho y al orden primitivos, a las primeras formas educativas y tipos de ciencia, magia y religión, deberían ser considerados con referencia directa a las contribuciones contemporáneas; y esclarecidos por la búsqueda de una medida común para las primigenias y posteriores formas estudiadas; las cuestiones de los orígenes deberían abordarse desde el punto de vista del papel fundamental jugado por un tipo de actividad o por una institución en el desenvolvimiento humano.

La antropología puede ocupar su puesto de *magistra vitae* a la par de la historia, en el sentido clásico de la palabra, y de otras ramas de las humanidades. Las contribuciones recíprocas entre las ciencias sociales es concepto que no necesita ser aducido o desarrollado aquí; ha sido aceptado universalmente. Lo que parece, sin embargo, en extremo importante, es la consolidación de bases más científicas para la antropología. Esto no significa en modo alguno oponerse a ninguna de las escuelas o métodos consagrados al estudio del hombre o socavar sus cimientos. Sólo trata de proveer a todos y a cada uno de ellos de un basamento más firme. Sobre todo la difusión, es decir, el cambio cultural por contacto, es un hecho que la antropología ha proyectado a las primitivas etapas de la historia humana, cuyo estudio es inevitablemente reconstructivo.

Pero en el actual momento histórico la fase y desarrollo a través de los cuales pasamos, están dominados por la difusión. La civilización occidental, como una aplanadora mecánica, se mueve sobre la faz del mundo. El estudio de este cambio cultural, que avanza en África y en Asia, en Oceanía y en el Nuevo Mundo, es la primera contribución histórica del etnógrafo. La antropología moderna ha reconocido esto y se muestra cada vez más consciente de su importancia.

El cambio cultural es un problema práctico que la reconstrucción de post-guerra ha de encarar, y no cabe duda que después que haya pasado la catástrofe presente, las relaciones entre las razas se basarán en ciertos nuevos principios sobre derechos comunes, participación en los privilegios tanto como en las obligaciones, colaboración y prosperidad cooperativas, en todo lo cual, los mecanismos políticos, jurídicos y educacionales sufrirán profundos cambios. El antropólogo cree, por una parte, en los derechos de todas las razas, blancas, amarillas o negras, y en la aspiración de todas las minorías a un tratamiento igual. Tiene también la preferencia conservadora que le hace reconocer

el valor de la tradición y de la diversidad de culturas, consideradas tanto en su independencia como en cooperación fecunda. Su consejo sería que nuestra cultura no debe ser impuesta a otros por la fuerza de las armas, el poder de la riqueza y la coacción de la ley. El espíritu misional en su forma más intemperante debe ser por lo menos modificado. El nacionalismo, en el sentido de una reacción conservadora y de un reconocimiento del valor integral de la propia cultura por todas las naciones, se está extendiendo como sarpullido por el mundo entero. Nosotros, pertenecientes a la raza blanca, somos principalmente responsables de esto; hemos estado dando nuestra religión, nuestra educación y muchas otras mercedes espirituales a las otras razas y pueblos con la promesa implícita de que, cuando aceptaran nuestra civilización, ellos serían nuestros iguales. Esta promesa no ha sido cumplida.

Estamos comenzando a ver cuán peligroso es hablar de la carga del hombre blanco y hacer que otros la echen sobre sus espaldas y la lleven por nosotros. Ofrecemos todas las promesas implícitas en nuestro concepto de la fraternidad humana y de la igualdad gracias a la educación, pero, cuando aparece la riqueza, el poder y la autodeterminación, la rehusamos a los otros pueblos.

La primera cuestión es saber si el antropólogo no interviene demasiado tarde y si su consejo puede ser todavía de valor, aun suponiendo que se le permitiera tomar parte en las conferencias de los grandes y poderosos. La segunda es que el antropólogo no puede permanecer en silencio. Su consejo sería conceder el máximo de autodeterminismo a todo grupo cultural y aun a las minorías. Ha preferido siempre el gobierno indirecto, tal como ha sido recientemente practicado en las colonias británicas. Esto significa goiberno propio de un grupo o nación en asuntos culturales, bajo el control consultivo del poder central. Aquí se presenta otro punto importante. En la futura reconstrucción del mundo los principios más decisivos deben ser determi-

nados por nuestra clamante aspiración de seguridad colectiva. Esto significa concretamente que no debe permitirse a las grandes entidades políticas mantener sus armamentos, aparato militar y autarquía económica, especialmente si no hay control alguno sobre sus agresivas tendencias militaristas. Lo que necesitamos en el futuro es menos independencia política para los estados poderosos, menos creciente autodeterminación política (que en definitiva es militar) para los grupos que no tengan soberanía militar, como hasta ahora. Por lo tanto, el antropólogo no propiciaría la creación de numerosos estados pequeños en África, cada uno de ellos con absoluta independencia política, vale decir, envalentonado para hacer la guerra contra sus vecinos. El antropólogo no predicaría el levantamiento de grandes ejércitos en China o en la India sin alguna forma de control internacional; porque, sin él, se acrecentarían todos los peligros de las condiciones presentes de equilibrio de poderes. Esto no contribuiría en modo alguno a la independencia cultural de estas grandes o pequeñas naciones. Como moralista científico rebosante de simpatía hacia las razas hasta ahora oprimidas, o por lo menos carentes de privilegios, el antropólogo reclamaría tratamiento igual para todos, completa independencia cultural para cada grupo diferenciado o nación, y ninguna soberanía política para cualquier tribu, estado, reino, república o imperio.

Todo esto puede ser utópico y visionario. Es, sin embargo, fundamentalmente sensato desde el punto de vista del análisis científico de la cultura en su conjunto. Sobre todo cuanto más llegamos a comprender y más profundamente estudiamos y reflexionamos sobre las relaciones entre la cultura y el poder político, con más claridad arribamos a la conclusión de que la fuerza debe ser separada de sus partidarios o de los intereses parciales y puesta en manos de un agente controlador desinteresado. La cultura como un modo de vida, como un tipo de actividad, gusto e interés nacionales, no puede ser impuesta, controlada o

legislada. Debe proporcionársele las mejores condiciones de desarrollo e intercambio, con influencias extrañas, pero permitiendo que mantengan su propio equilibrio y desenvolvimiento bajo condiciones de una total autonomía.

En todo esto pudiera parecer que nos hemos alejado mucho de nuestro héroe cultural, Frazer, y de su obra. Pero no es así. Frazer fue un gran humanista. En su obra y en su manera de encarar los problemas hay una armoniosa mezcla de amor hacia la tradición y hacia los elementos distintivos de cada cultura y de cualquier grado de desarrollo, con un agudo sentido de la necesidad de progreso, razón y equidad. Fue capaz de apreciar las más extrañas, exóticas y salvajes cualidades y descubrir su esencial significado humano. Pudo también extraer de ellas, como en *El rastro de Psiquis*, los gérmenes de influencias creadoras y futuros progresos. Su filosofía humanística fue vivir y dejar vivir. Sus obras monumentales, que nos proporcionaban un cuadro de la humanidad primitiva y sus equivalentes contemporáneos, prestan un telón de fondo sobre el cual podemos reformular los nuevos tipos científicos de antropología y aprender a apreciar que el estudio del pensamiento, de la creencia y de la acción del hombre, deben ser inspirados, no meramente por el toque artístico del genio literario, sino sobre todo por una profunda simpatía humana que se extienda a las más humildes, simples e indefensas manifestaciones de la humanidad.

Indice

UNA TEORIA CIENTIFICA DE LA CULTURA

LA TEORIA FUNCIONALISTA

SIR JAMES FRAZER